Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

---

28. Band

3. Heft

Prophet und Gott

Von Lic. H. W. Hertzberg, Berlin

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1923

Prophet und Gott

Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums

von

Lic. H. W. Hertzberg
Privatdozent an der Universität Berlin

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1923

CBPac

BT
10
B43
v.28:3

103615

Meinen Lieben

in Obernigk und Lauenburg in Pommern

ein Abschiedsgruß bei meiner Ausreise ins Heilige Land

Inhalt.

Seite

Einleitendes 17

Erster Teil. Die Stellung der vorjeremianischen Propheten zu Gott 11

Erstes Kapitel. Die spezifische Eigenart der prophetischen Stellung zu Gott 11

1. Die Zeit vor Amos S. 11. — 2. Amos S. 14. — 3. Hosea S. 23. 4. Jesaia S. 31. — 5. Die übrigen Vertreter des älteren Schriftprophetentums und dessen Verhältnis zur voramosei schen Periode S. 46. — 6. Das Wesen der prophetischen „Passivität" S. 48.

Zweites Kapitel. Der Gebetsverkehr mit der Gottheit 58

1. Die allgemeinen Grundzüge der Entwicklung bis zu den Schriftpropheten S. 58. — 2. Der Tatbestand bei diesen S. 63.

Zweiter Teil. Jeremias Stellung zu Gott im Unterschied von den älteren Propheten in formaler Beziehung 73

Erstes Kapitel. Jeremias Bewußtsein der Selbständigkeit gegenüber der Gottheit 73

1. Die Tatsache dieses Bewußtseins S. 73. — 2. Seine praktische Ausübung S. 80.

Zweites Kapitel. Jeremias Stellung zum „Wort" 83

1. Die Realität des „Wortes" S. 83. — 2. Die Trennung zwischen Jahverede und Prophetenrede S. 93. — 3. Die textkritische und sachliche Bedeutung dieser Tatsache S. 102. — 4. Kriterien, die für Jeremias Erkenntnis des Gotteswortes als solchen nicht ausreichen S. 108. — 5. Jeremias Kriterien für die Erkenntnis des Gotteswortes; seine intellektuelle Freiheit dem „Wort" gegenüber S. 115. 6. Jeremia und das Deuteronomium S. 128. — 7. Jeremias Stellung zum Deuteronomium wie zum „Wort" überhaupt in ihrer grundsätzlichen Bedeutung S. 138.

Drittes Kapitel. Jeremias Verkehr mit Gott 140

1. Einleitendes; Jeremias Verhältnis zum Volk S. 140. — 2. Jeremia als Fürbitter S. 146. — 3. Jeremias Gebetsverkehr überhaupt S. 153.

Viertes Kapitel. Das Ergebnis 159

1. Das Ergebnis als solches S. 159. — 2. Das Ergebnis in seiner Bedeutung und seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen S. 164.

Dritter Teil. Jeremias Stellung zu Gott im Unterschied von den älteren Propheten in sachlicher Beziehung 169

Erstes Kapitel. Jeremias innere Art und deren Einfluß auf seine Anschauungen und Berufsauffassung 169

Seite

1. Jeremias poetische und gemütstiefe Veranlagung S. 169. — 2. Die Vertiefung der religiös-ethischen Gesamtanschauungen S. 173. 3. Die Wirkung auf die Gestaltung des Berufes S. 180. — 4. Die mehr verstandesmäßige Verinnerlichung S. 182.

Zweites Kapitel. Jeremias persönliche innere Stellung zu Gott . . 187

1. Die aus der Stellung zu Gott hervorgehende eigene ethische Vertiefung S. 187. — 2. Jeremias tiefster innerer Besitz: die persönliche Gottesgewißheit S. 202. — 3. Die aus dieser Stellung zu Gott dem Jeremia sich ergebende Ansicht über „Echtheit" des Propheten und des Prophetenwortes S. 215.

Drittes Kapitel. Das Ergebnis 223

1. Das Ergebnis und seine religionsgeschichtliche Ermöglichung S. 223. 2. Die Bedeutung der inneren Stellung Jeremias zu Gott in ihren religionsgeschichtlichen Folgen S. 226. — 3. Die Bedeutung dieser Stellung als solcher S. 231.

Stellen-Register 237

Ein Nachwort statt eines Vorworts 243

Die zentrale Stelle in dem Gebiet der alttestamentlichen Religion nehmen zweifellos die Propheten ein. Es ist daher kein Wunder, daß das Forschen und Fragen gerade an diesem Punkt immer eindringender geworden ist: was sind die Propheten, — was bedeuten sie für die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens? Dabei ist, vor allem seit Heinrich Ewald,[1]) dem man das Verdienst zuschreiben kann, sich in diese Männer hineingelebt und so die Prophetie eigentlich erst „entdeckt" zu haben, — wie einst Herder die hebräische Poesie „entdeckte", — mehr und mehr erkannt worden, daß Wesen und Bedeutung des Prophetismus nur dann ganz ermessen werden könne, wenn man den rechten Blick getan hat in die Tiefen der prophetischen Persönlichkeiten.[2]) Als typisch dafür kann Gunkels Büchlein[3]) genannt werden, der mit Absicht den Betrachtungen über Politik Religion und Schriftstellerei der Propheten einen Aufsatz voranstellt über ihre „geheimen Erfahrungen". Gunkel will also zunächst „die Personen der Propheten durchdringen", d. h. Klarheit verschaffen über ihr Innenleben, wie es die Grundlage bildet für die gesamte prophetische Wirksamkeit. Er ist sich bewußt, damit statt der bisher üblichen „mehr dogmatischen Fragestellung" eine „streng geschichtliche"[4]) zu geben.

[1]) H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes. 2. Aufl. Göttingen 1867 f.

[2]) „Nicht Gedanken, nicht Ideen, die herrenlos in der Luft schwebten, sondern lebendige Menschen sind es, von denen überall religiöse Anregung und Erleuchtung auf weitere Kreise ausgegangen ist." Oettli, Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung (Die Reformation, III, 1904, S. 209—213, 225—229) S. 209.

[3]) H. Gunkel, Die Propheten. Göttingen 1917.

[4]) Ebda. S. 2.

Ganz gewiß: was die Propheten sagen, empfängt nur dann die rechte Beleuchtung, wenn wir erkennen, „was sie gewesen sind", — „wie sie ihre Gedanken im stillen Kämmerlein von Jahve empfangen".[1]) Denn dabei ist miteingeschlossen der Punkt, der, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, für die Propheten das konstitutive Moment ihres Prophetentums ist, ihre persönliche Stellung zu Gott. Aber dieser Punkt läßt sich mit voller Klarheit doch nur dann ins Licht rücken, wenn man nicht fragt, wie das spezifisch Prophetenmäßige sich überhaupt darstellt, — sondern, wie es sich den Propheten selber darstellt. Denn jene „streng geschichtliche" Betrachtungsweise führt einmal zu einem Non plus ultra, — Gunkel ist sich dessen auch wohl bewußt, — wie schließlich alle rein geschichtliche Forschung, weil eben die letzten Tiefen sich von dem Fernrohr des Geschichtsforschers nicht aufspüren lassen, — und läßt sich, zum anderen, schließlich gar nicht aufrecht erhalten, indem auf Schritt und Tritt die Wahrheitsfrage — zwar nicht gestellt denn dazu fehlt uns heute teils der Mut, teils die religiöse Unbefangenheit, — wohl aber in einem unserer heutigen Zeit entsprechenden Sinne beantwortet wird: die Propheten werden so geschildert, wie wir sie verstehen;[2]) Darstellung und Deutung gehen ineinander über.[3]) Da ist in der Sache kein Unterschied, ob man das, wie die vergangenen Jahrhunderte, vom Standpunkt einer heilsgeschichtlich eingestellten Rechtgläubigkeit tut, oder ob man, — so drückt es Gunkel sehr fein aus,[4]) — wie

---

[1]) Ebda. S. 2. 31.

[2]) Ganz besonders typisch ist dafür das in vielem ausgezeichnete Buch von Elias Auerbach, Die Prophetie, Berlin 1920; was hier als Quintessenz der Prophetie erscheint, ist der ethische Rationalismus — des Verfassers.

[3]) Ich verweise hierzu auf meine Ausführungen in Christl. Welt 1922, S. 162 f. („Die Spenglersche Geschichtsbetrachtung und das A. T.")

[4]) A. a. O. S. 3.

Hölscher,[1]) „die Erfahrungen der Propheten ... mit den Mitteln der gegenwärtigen Psychologie beschreibt".

Darum soll hier in voller Einseitigkeit der Versuch gemacht werden, dasjenige, was der Prophetie an den Wurzeln steht, lediglich „mit den Mitteln" ihrer eigenen „Psychologie" klarzustellen. Und wenn das letzten Endes auch über alle „Geschichte" hinausgeht, so wird diese Untersuchung doch auch geschichtlich im strengen Sinne genannt werden können, — denn was die Propheten geschichtlich bedeuten, geht unmittelbar aus dem hervor, wofür sie sich halten, — wenn anders „geschichtlich" nicht bloß das genannt zu werden verdient, was den einmal gewesenen Tatbeständen entspricht, sondern überhaupt das, was den historischen Zusammenhängen die unmittelbare Grundlage schafft.

So will die Themafassung „Prophet und Gott" gemeint sein. Nicht, wie und ob hier „Offenbarung" vorliegt; sondern nur, wie die Propheten ihrem eigenen Bewußtsein nach sich als Träger der Offenbarung wissen. Nicht, was ihr tiefster Besitz, religionsgeschichtlich, = psychologisch oder — physiologisch, seinem Wesen nach ist, sondern wie der starke, in die Tiefe gewandte Prophetengeist den Gott, der ihm eine Wirklichkeit ist, erfaßt und auf sich wirken läßt. Es handelt sich durchaus um subjektive Wesenheiten:[2]) um die Religiosität, nicht die Religion[3]) der Propheten.[4])

[1]) G. Hölscher, Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig 1914.

[2]) Vgl. die methodische Formulierung bei R. Kurtz, Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel. Diss. Pößneck 1904, S. 16, sowie vor allem jetzt auch bei Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. Berlin 1923. S. 2. 42.

[3]) Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. 6. Ausg. I. Bd. Berlin 1884, S. 35; R. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. 6. Aufl. Leipzig 1918, S. 8 ff.

[4]) Daß gerade durch die „Religiosität" der Propheten auch die Wahrheit der „Religion", der „Offenbarung" zwingend dargetan wird, hebt Oettli (a. a. O. S. 229) treffend hervor. Vgl. auch S. 123, Anm. 3.

Dabei wird es vor allem darauf ankommen, in das religiöse Bewußtsein des Propheten Jeremia einzudringen,[1]) der, wie schon ein flüchtiger Überblick zeigt, seine persönliche Stellung zu Gott in einer bis dahin ungehörten Weise in den Mittelpunkt seiner Worte bringt. Die Frage nach der Art, der Ermöglichung und der Bedeutung dieser Tatsache hat uns daher vor allem zu beschäftigen.[2])

Zur Gruppierung des Stoffes erschien es mir zweckmäßig, zunächst die Stellung der vorjeremianischen Propheten zu Gott für sich zu untersuchen, damit sich alsdann das Neue, das Jeremia bringt, um so wirksamer abhebe.

---

[1]) Auch Auerbach stellt „die Prophetie" ganz wesentlich an der Gestalt des Jeremia dar.

[2]) Dazu seien hier gleich diejenigen Namen genannt, deren Arbeiten als Ganzes gerade für unseren Zweck von besonderer Bedeutung sind. Das sind, — abgesehen von Ewald, — die beiden Jeremiakommentare von Duhm (Kurzer Handkomm. zum A. T., Abt. XI, Tübingen und Leipzig 1901) und Cornill (Leipzig 1905), die es verstanden haben, jener mehr in künstlerischer, dieser mehr in religiöser Beziehung, Jeremias innerstes Leben zu erlauschen. Ferner die Abhandlungen von Erbt (Jeremia und seine Zeit, Göttingen 1902) und Baumgartner (Die Klagegedichte des Jeremia, Gießen 1917), welche bei starker Heranziehung der Formprobleme nicht nur die Stimmung einzelner Partien oft feinsinnig erfassen, sondern überhaupt in das Wesen Jeremias tiefe Einblicke tun. Und schließlich ist dazu in neuster Zeit der Jeremiakommentar von P. Volz getreten (Kommentar zum A. T. X, Leipzig und Erlangen 1922), der in überaus feiner Weise in Werk und Wesen des Jeremia sich hineinzufühlen verstanden hat. Vgl. auch die kleine Schrift desselben Verf., Der Prophet Jeremia. 2. Aufl. Tübingen 1921.

Erſter Teil.

Die Stellung der vorjeremianiſchen Propheten zu Gott.

Erſtes Kapitel.

Die ſpezifiſche Eigenart der prophetiſchen Stellung zu Gott.

1. Wenn wir nunmehr darangehen, das Verhältnis der älteren Propheten zu Gott zu unterſuchen, ſo wie es ſich uns allgemein und aus ihrem Berufe heraus darſtellt, ſo werden wir im weſentlichen auf die Schriftpropheten und ihre Selbſtberichte angewieſen ſein. Denn was uns vor den Schriftpropheten von Literatur über Propheten erhalten iſt, ſtellt die Dinge nie rein objektiv, ſondern immer aus dem ſubjektiven Status des Berichterſtatters heraus dar. Es läßt ſich wohl ſagen, wie ſich die jeweiligen Verfaſſer z. B. das Verhältnis eines Moſe oder eines Elia zur Gottheit gedacht haben; aber ein zutreffendes Bild darüber, wie jene Männer, ihre geſchichtliche Exiſtenz vorausgeſetzt, ſich ihrem eigenen Bewußtſein nach zu Gott geſtellt haben, läßt ſich ohne Zweifel nicht mehr gewinnen. Wir ſehen ſie nur in der Darſtellung von Menſchen, die beſtenfalls der Zeit des klaſſiſchen Prophetentums angehören; naturgemäß wird alles, was ſich von den großen prophetiſchen Erſcheinungen älterer Zeiten ſagen läßt, alſo auch etwa in Betracht kommendes Material über ihre Stellung zu Gott, irgendwie geſtaltet oder gefärbt ſein nach dem Bilde der großen Schriftpropheten, wofern nicht die bei den Epigonen,

wenn sie große Gestalten vergangener Jahrhunderte schildern, übliche Vergrößerung und Vergröberung Platz gegriffen hat. Es ist demnach zwecklos, der Charakterisierung der Schriftpropheten eine ins einzelne gehende, gesonderte Untersuchung ihrer Vorgänger in Hinsicht unseres Gegenstandes voranzuschicken; was für unseren Zweck in Frage kommt, wird bei der Betrachtung der Schriftpropheten jeweils herangezogen werden. Vorweggenommen sei lediglich ein kurzes, unserem Gegenstande entsprechendes Bild der beiden Haupttypen jener Periode.[1])

Was über die Stellung der Nabis zur Gottheit gesagt werden kann, läßt sich mit einem Wort erledigen. Sie geben sich, meist zu gleichartigen Gemeinschaften zusammengeschlossen, in ekstatisch-sinnlicher Weise dem auf sie einwirkenden Triebe des „Geistes" hin. Unter völliger Ausschaltung aller eigenen Aktivität verkörpern sie geradezu die Gottheit.[2]) Klarheit und Selbständigkeit des Bewußtseins fehlen gänzlich; man kann sagen, der Verzicht auf beides ist ihr Charakteristikum. Das Bewußtsein, mit der Gottheit eins zu sein, gibt ihrer Stellung zur Gottheit das Gepräge.

Demgegenüber sind unter den Sehern, wie der Name schon sagt, Leute zu verstehen, die es darauf anlegen, in den Willen der Gottheit Einsicht zu erhalten, zu „sehen", was die Gottheit in der Zukunft bringen wird. Darum ist der Seher immer zugleich Wahrsager. Was er sagt, hat übernatürlichen

[1]) Ich verweise dazu besonders auf R. Kraetzschmar, Prophet und Seher im alten Israel, Tübingen und Leipzig 1901, und auf J. Köberle's vorzügliche Ausführungen in Die alttestamentliche Offenbarung, Wismar 1908, S. 112—116.

[2]) „Die völlige Verwandlung des Bewußtseins, die den ekstatischen Propheten in der Illusion des Gottes untertauchen läßt, verleiht seiner Ich-Rede den eigentlich göttlichen Charakter;" Hölscher S. 100. Vgl. H. Greßmanns Bemerkung: „Der Prophet ist ursprünglich die Menschwerdung der Gottheit" (Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, Schriften des A. T. in Auswahl II, 1, 2. Aufl. Göttingen 1921, S. 40).

Wert. So versteht sich die Bedeutung des von ihm gesprochenen Wortes überhaupt. Es birgt in sich Fluch und Segen; d. h. es ist unmittelbar verknüpft mit heil- bezw. unheilbringender göttlicher Wirkung. Deshalb geht man zu diesen Gottesmännern, wo man günstigen oder ungünstigen Einfluß der Gottheit herbeizuführen wünscht. So wird, das ist deutlich, gerade die „Fürbitte" ein Stück ihres Berufes.[1])

Sind die Nabis so im Banne der Gottheit, daß ihre Persönlichkeit gänzlich verschwindet, so stehen die Seher der göttlichen Realität durchaus objektiv gegenüber. Darüber kann auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß die „Fülle der Gesichte" sie ebenfalls körperlich völlig hinzunehmen scheint (Bileam), daß der durch das Wort vollzogene „zauberische Kontakt"[2]) mit der Gottheit sie gewissermaßen in eine göttliche Sphäre hebt. Denn sie sind sich bewußt, den Zeitpunkt der Berührung mit der Gottheit nach ihrem Ermessen und Willen gestalten zu können. Ihr Blick und Wort sind das eigentliche regens; denn es steht ja bei ihnen selbst, den Willen der Gottheit nicht nur zu ergründen, sondern, — dessen sind sie gewiß, — auch zu beeinflussen und zu bestimmen.

Nabis und Seher sind für uns nicht immer klar zu scheiden. Die Berichterstatter lassen charakteristische Momente von einem zum anderen übergehen, und zwar um so mehr, je weiter die Zeit vorschreitet.[3]) Dem Bewußtsein des Jahrhunderts, in welchem die Schriftpropheten auftreten, liegen sie bereits auf einer Linie (Am. 7, 12; 1. Sam. 9, 9), — was auch nicht un-

[1]) Wie sich aus dem „magisch wirksamen Segen das Fürbittgebet ... entwickelte", beleuchtet Joh. Hempel, Gebet und Frömmigkeit im A. T., Göttingen 1922, S. 12 f.

[2]) Hölscher S. 120.

[3]) Vgl. W. W. Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T., Leipzig 1901, S. 315; J. Benzinger, Die Bücher der Könige erklärt. Freiburg usw. 1899, zu 1. Kön. 13, 11.

berechtigt ist, da man die gleiche göttliche Kraft, wenn auch in verschiedener Form, in ihnen und aus ihnen wirken sah. Gerade ihr Verhältnis zur Gottheit mußte daher nicht nur den Späteren sondern auch schon den Zeitgenossen wesentlich als dasselbe vorkommen.

Von beiden Erscheinungen sind Züge in das eigentliche Prophetentum übergegangen, zu dem wir uns nunmehr wenden. Und zwar fassen wir zunächst die einzelnen großen prophetischen Persönlichkeiten in bezug auf ihre Stellung zur Gottheit ins Auge.

2. Was sich bei Amos über sein Verhältnis zu Gott sagen läßt, ist bestimmt durch die das ganze Büchlein durchziehende Anschauung von der Macht Jahves. Jahve ist der Herr der Natur (1, 2;[1]) 5, 6; 8, 9), ja, über die Erdenwelt hinaus, reicht seine Hand zum Himmel empor und tief in die Scheol hinab (9, 2). Er ist der Herr der Geschichte (2, 10); wie er der Machthaber ist über Menschen im allgemeinen (1, 3 ff.; 2, 9. 14—16), so geht sein Wirkungskreis über Israels enge Grenzen hinaus (1, 3 ff.; 3, 9; 5, 27; 6, 11.[2]) 14; 9, 4. 7). Strafend und züchtigend greift er in das Getriebe der Tage ein (3, 6. 14 f.; 4, 6—11; 5, 17; 6, 10; 7, 9; 8, 11 ff.). Wie klein steht der Mensch diesem gewaltigen Gott gegenüber! Es bleibt ihm nichts, als sich zu beugen. Und ist es einem Sterblichen vergönnt, die Stimme Jahves zu hören, dann gibt es nur ein Verhalten: הִנָּבֵא, zu weissagen (3, 8; 7, 15).

[1]) Die Stelle wird von Marti (Das Dodekapropheton erklärt, Tübingen 1904), Greßmann (a. a. O.) u. a. angezweifelt, doch wohl zu Unrecht; es darf dazu auf die Ausführungen von Bertholet (Bonwetschfestschrift S. 1 ff.) und Sellin (Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, Leipzig und Erlangen 1922) verwiesen werden. Die Stimmung und Bedeutung des Wortes innerhalb der Reden des Amos ist bei Hans Schmidt (Der Prophet Amos, Tübingen 1918, S. 34 f.), und, besonders, bei L. Köhler (Amos, der älteste Schriftprophet, Zürich 1920, S. 28 f.) feinfühlig erfaßt.

[2]) Vgl. Marti, Duhm (Anmerkungen zu den 12 Propheten, ZAW. 31, 1911), Sellin z. St.

Denn mit souveräner Gewalt greift Jahve sich aus den Israeliten seine Werkzeuge heraus. „Und ich ließ aufstehen aus euren Söhnen (etliche) zu Propheten und aus euren Jünglingen zu Nasiräern, — ist es nicht so, ihr Söhne Israels?", so heißt es 2,11, und die rhetorische Frage am Schluß, die, im Zusammenhang des Ganzen, an die Erfahrung der Israeliten appellieren will, gibt an, daß überhaupt kein Mensch auf den Gedanken kommt, an der Richtigkeit des Satzes zu zweifeln. Neben den in den beiden vorangehenden Versen genannten Tatsachen ist das Erstehen-lassen der Propheten usw. als ein Erweis der Macht und der Gnade Jahves angesehen; so hat das auch, — das ist der selbstverständlich mit eingeschlossene Gedanke, — das Volk Israel aufzufassen und sich dementsprechend zu verhalten. Daß es das nicht tut, darin besteht seine Schuld. Hierzu würde V. 12 sachlich recht gut stimmen: es geschieht eben das Unglaubliche, im höchsten Grade Strafwürdige: Menschen, kleine, erbärmliche Menschen, wagen es, dem allmächtigen Gott in den Arm zu fallen. Sie geben den Nasiräern Wein und verbieten den Propheten das Wort. Sie suchen dasjenige, was jene Persönlichkeiten aus dem profanum volgus heraushebt, woran das „Göttliche" recht eigentlich zum Ausdruck gelangt, zu „sabotieren". Falls der Vers nicht von Amos stammt,[1]) so

[1]) Die Unechtheit des V. 12 hat, wie schon Marti, neuerdings Sellin außerordentlich wahrscheinlich gemacht. Zwar daß der Vers aus dem Sinn des Zusammenhangs herausfalle, kann ich, im Blick auf das oben Gesagte, nicht anerkennen. Wohl aber klappt V. 12 nach der Frage des V. 11^b, — der zudem durch das נאם יהוה als ein Abschluß gekennzeichnet wird, — in der Tat entschieden nach; und es ist keine wirksame Abhilfe, wenn man den Halbvers hinter V. 10 (Guthe H. S. A. T.) oder hinter V. 12 (Nowack, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 2. Aufl., Göttingen 1903) setzen will; denn auch darin wird Sellin recht zu geben sein, daß V. 12 prosaisch ist und daß, nachdem „in V. 6—8 so gründlich das kommende Gericht motiviert" sei, „diese neuerliche Begründung die Wucht jener Verse nur abschwächen würde" (vgl. Greßmann, z. St.). V. 11 dagegen wird durchaus als ein Wort des Amos angeschaut werden müssen. Hans Schmidt (a. a. O.

trifft er immerhin den Sinn dessen, was bei Amos vorausgesetzt ist. Wenn Jahve „spricht", sein offenbarendes Wort erschallen läßt, dann ist der Mensch nicht befugt, auch nur irgendwie ein Nein entgegenzusetzen. Der Israelit hat ehrfurchtsvoll im Propheten die Stimme Gottes zu ehren, — „denn der Herr Jahve tut nichts, es sei denn, daß er seinen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten, enthüllte" (3, 7); — und der Prophet selbst, — nun, wie er sich zu verhalten hat, wenn Gottes Wort an sein Ohr dringt, das hat Amos ja so ergreifend schlicht beschrieben: „Jahve nahm mich hinter der Herde weg, und Jahve sprach zu mir: Geh, weissage zu meinem Volke Israel" (7, 15). Da gibt es nur einen Weg: Ja sagen, — doch nein, das wäre viel zu wenig; Ja sagen müssen, nicht anders können, als sich von Jahve führen lassen; nur von Jahves Hand geleitet, als Werkzeug der Gottheit seines Weges gehen! Ob der auf die Propheten 3, 7 angewandte Ausdruck „seine Knechte" angesichts dieses Tatbestandes nicht mehr bedeutet als bloße Übertragung eines der Höflichkeitsform entlehnten, persönlichen Ehren-

S. 32) und, wohl auf ihn bezugnehmend, Greßmann streichen mit dem V. 12 auch V. 11 (bezw. 11[a]), und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil derselbe Amos, der sich 7, 14 von den Propheten deutlich durch eine tiefe Kluft getrennt wisse, unmöglich dieselben Propheten als Gotterweckte ansehen könne; zu diesem scheinbaren Widerspruch ist weiter unten Stellung genommen; übrigens hält Greßmann 3, 7 f., Schmidt wenigstens 3, 8, wo Amos sich offenbar selbst als Nabi fühlt, durchaus für echtes Gut. Zweitens stößt man sich daran, daß Amos hier neben die Propheten die Nasiräer stellt; die Art des Von-Gott-gefaßt-seins, wie es die Nasiräer in sich verkörpern, liege doch unterhalb dessen, was ein Amos empfindet und ausdrückt! Das ist sicher richtig. Aber irgendwie von Gott gefaßt sind jene doch auch, auch nach dem Bewußtsein eines Amos! Und um mehr handelt es sich ja gar nicht, als daß beide Typen, der Macht Jahves folgend, aus dem Volke heraus „erstehen". Daß die Art des Propheten, sich von Gott gepackt zu wissen, etwas Höheres, oder, besser gesagt, Tieferes ist, als die jener, kommt hier, wo es sich nur um das Wirken der göttlichen Macht handelt, gar nicht in Betracht. Vgl. übrigens zu dem Verhältnis der Propheten zu den Nasiräern Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, Das antike Judentum, Tübingen 1921, S. 104 f.

titels auf religiöses Gebiet, um so mehr, als diese Verwendung in vorexilischer Zeit fast einzigartig ist?[1]) Wird mit עבד „überall das Gebundensein des eigenen Willens an den des Herrn" bezeichnet, so ist es allerdings klar, daß die Propheten das Verhältnis der übrigen Menschen zu Gott nicht mit diesem Ausdruck belegen, da es sich hier um „eine freie Entscheidung für den Gehorsam dem Willen Jahves gegenüber"[2]) handelt, — aber es entspricht durchaus der starken Persönlichkeit des Amos, der sich so intensiv als Jahves Werkzeug fühlt, wenn er sich und die ihm Geistesverwandten mit diesem Titel schrankenlosen Unterworfenseins[3]) benennt.[4])

[1]) Graf Baudissin in der Buddefestschrift, S. 3. - Die Herkunft der Stelle von Amos wird von B. übrigens neuerdings bezweifelt (persönliche Mitteilung). — Vgl. auch die Anm. 4.

[2]) Ebenda S. 8.

[3]) Vgl. die treffsichere Definition des „Sklaven Jahves" im Sinne des Amos bei L. Köhler, a. a. O. S. 48.

[4]) Dabei ist 3,7, gegen eine Reihe von Forschern, für ursprünglich angesehen. Meines Erachtens hat der Vers guten Sinn. Denn ohne V. 7 scheint mir der Aufbau der Perikope, — zumal wenn man, wie Nowack, 6^a und 6^b umstellt, — darauf hinauszugehen: der Herr Jahve hat geredet, wer sollte da nicht erschrecken (vgl. Wellhausen, Die kleinen Propheten, 3. Aufl., Berlin 1898, z. St.)? Jetzt aber wird durch V. 7 die Pointe 8^b vorbereitet. 6^b: Die Wirkung Unheil muß die Ursache Jahve haben; das weiß man (כי); denn, V. 7, alles, was er tut und plant, vertraut er seinen Propheten an. Demnach hängen Jahves Wille und Wort eng zusammen mit dem Auftreten von Propheten. Muß das göttliche Reden also nicht das Auftreten des Propheten zur Folge haben, genau wie das Brüllen des Löwen das Entsetzen der Menschen nach sich zieht? — Ebensowenig scheint es mir notwendig zu sein, 3—6 und 7 f. als nicht im Zusammenhang stehend anzusehen, wie es Greßmann tut. Nach ihm wird im ersten Stück der Hörer aufgefordert, „einen Schluß zu ziehen und sich von den Beispielen überzeugen zu lassen." Aber der Inhalt des ganz allgemein gehaltenen Satzes 6^b ist inneres Allgemeingut aller Israeliten, — auch eventueller Gegner des Amos! Dazu bedurfte es keines Beweises und keines Schlusses (vgl. Sellin). Wohl aber war das notwendig zur Begründung des V. 8^b, - der dem Amos allerdings eine „felsenfeste Gewißheit" war, — aber keineswegs allen Israeliten! Meinem Gefühl nach wirken die beiden Stücke, für sich allein genommen, der eine wie ein Haus ohne Dach, der andere wie ein Dach ohne Haus.

Doch zweierlei bedarf hier noch der Erörterung. Einmal scheint eine Schwierigkeit darin zu liegen, daß Amos in 7, 14 den Namen נביא für sich ablehnt, sich aber doch offenbar mit den 2, 11 f. und 3, 7 f. genannten נביאים solidarisch erklärt. Indessen muß die Antwort des Amos aus der Aufforderung des Amazja (V. 12 f.) heraus verstanden werden. Dort ist „Brot erwerben" und „als Prophet auftreten" gleichgesetzt. Amazja hat mithin solche Männer im Auge, die das Nabitum handwerksmäßig betreiben. Lediglich die Zugehörigkeit zu derartigen Leuten lehnt Amos ab, wie aus seinem Hinweis deutlich hervorgeht, er sei Rinderhirt und Sykomorenzüchter,[1]) habe also einen Beruf, der seinen Mann reichlich ernähre.[2]) Das wird ihn nicht gehindert haben, Männer, die sich, wie er, als Werkzeuge Gottes wissen, als Geistesgenossen anzusehen, auch wenn sie einer Nabi-Gilde zugehören. Über das Wesen der Prophetie reflektiert er eben noch nicht!

Eine zweite Schwierigkeit könnte im Anfang desselben 7. Kapitels zu suchen sein. Sowohl bei der Vision der Heuschrecken wie bei der vom Feuer, welche Jahve den Amos schauen läßt, macht der Prophet Einwendungen. Und wenn sie auch in die Form der bescheidenen Bitte gekleidet sind, so haben wir hier, so scheint es, eine Art Protest des Propheten gegen das Gericht Jahves. Widerspricht das nicht der oben erwiesenen Ansicht, des Amos Verhältnis zu Gott lasse sich auf die eine Linie schrankenloser Unterwerfung unter Jahves Willen bringen?

Um hier zu der rechten Beurteilung zu gelangen, ist es nicht unfruchtbar, zunächst einen Blick auf die Form der Visionsberichte zu werfen. Die Visionen eins (7, 1—3) und

[1]) Sykomorenritzer? Greßmann z. St., vgl. Schmidt S. 2 f.

[2]) Vgl. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. 2. Aufl. Freiburg und Leipzig 1899. S. 255.

zwei (7, 4—6) einerseits, drei (7, 7—9) und vier (8, 1—3) andererseits, sind gleichartig gebaut; und zwar stellt der Prophet hier offenbar, wie auch Greßmann[1]) hervorhebt, „seine persönlichen Erfahrungen nach der überlieferten Art dar, an die er sich gebunden fühlt." Das ist vor allem deutlich bei dem zweiten Paar, welches wir daher zuerst ins Auge fassen wollen. Die Schilderung verläuft in folgenden Phasen:

1. Einleitende Formel („so ließ mich Jahve schauen").
2. Feststellung des Inhaltes der Vision.
3. Frage der Gottheit („was siehst du?").
4. Antwort des Propheten mit nochmaliger Feststellung des Inhaltes der Vision.
5. Deutung der Vision seitens der Gottheit.

Schon die doppelte Darlegung des Visionsinhaltes macht es wahrscheinlich, daß hier zwei Stilformen miteinander vereinigt worden sind. Auch hierauf hat Greßmann[2]) die Aufmerksamkeit gelenkt und zugleich darauf hingewiesen, daß diese Stilformen, die „beide älter sein müssen als Amos", „uns ... zufällig nur bei Sacharja überliefert sind." Prüfen wir den dortigen Tatbestand, so ergibt sich, daß sich bei Sacharja drei verschiedene Stilformen der Vision finden, die für uns in Betracht kommen. Die erste, nur 4, 1 ff. angewandt, wickelt sich so ab:

1. der Prophet wird von der Gottheit[3]) geweckt.
2. Frage der Gottheit („was siehst du?").
3. Beschreibung des Visionsinhaltes seitens des Propheten.
4. Frage des Propheten an die Gottheit nach der Bedeutung der Vision.

---

[1]) a. a. O. S. 354.

[2]) S. 327.

[3]) Im Text steht „Engel"; das ursprüngliche Schema wird das natürlich von der Gottheit selbst haben vornehmen lassen.

[4a. Rückfrage der Gottheit, die ob der Frage 4 verwundert ist.
4b. Nochmalige Betonung des Propheten, er sei über den Sinn im unklaren.][1])
5. Deutung seitens der Gottheit.

Das zweite Schema (1, 8 ff.; 2, 1 ff.; 2, 5 ff.; 6, 1 ff.) hat folgenden Verlauf:

1. Feststellung des Gesichtes seitens des Propheten.
2. Beschreibung des Gesichtes seitens des Propheten.
3. Frage nach der Bedeutung des Gesichtes seitens des Propheten.
4. Deutung seitens der Gottheit.

Das dritte Schema (5, 1 ff., vgl. Jer. 24, 1 ff.) ist dem bei Amos beobachteten gleich. Es ist denkbar, daß auf diese dritte Sacharjaform die bei Amos gebrauchte eingewirkt hat.

Wenn man dieses dritte Schema gegen die beiden anderen hält, — diese seien mit I und II, jenes mit III bezeichnet, — so leuchtet die in III zutage tretende Stilmischung unmittelbar ein; es entspricht $III_1 = II_1$, $III_2 = II_2$, $III_3 = I_2$, $III_4 = I_3$, $III_5 = I_5$ II_4.

In diesem — gemischten — Schema III findet sich nun der Punkt $I_4 = II_3$, — die Frage des Propheten nach der Bedeutung des Gesichtes, — nicht. Es ist daher außerordentlich wahrscheinlich, daß eins der beiden anderen Schemata diese Bedeutungsfrage ebenfalls ursprünglich nicht gehabt hat. Das kann aber nur das erste Schema gewesen sein; denn zunächst ist II viermal, I nur einmal überliefert, eine Entstellung dieses Schemas also eher möglich als die des ersteren. Und, zum anderen, scheint in II die Initiative vom Propheten auszugehen; er stellt von sich aus die Vision fest, er beschreibt sie von sich aus; es ist also das gegebenste, wenn auch er es ist, der nach

[1]) 4^a 4^b sind wohl Erweiterungen des ursprünglichen Schemas.

der Deutung fragt. Im ersten Schema dagegen geht die Initiative von der Gottheit aus: sie weckt den Propheten, sie fragt ihn nach der Vision, so daß er erst auf Grund der Frage die Beschreibung gibt; es würde dem offenbar entsprechen, wenn nun auch die Deutung lediglich der göttlichen Initiative entspringt.

Darf man es sonach für wahrscheinlich halten, daß der Punkt I_4 nicht der ursprünglichen Form des Schema I entstammt, dann lassen die beiden verschiedenen Stilformen noch klarer, als es bei der jetzt überlieferten Gestalt möglich wäre, auf zwei ursprünglich verschiedene psychische Einstellungen des Propheten gegenüber der Vision schließen. In der ersten Form hat sich der Prophet mehr passiv verhalten; er fühlt sich gleichsam zur Prophetie gezwungen; die Gottheit drängt ihm die Vision auf, ohne, wenn nicht gar gegen seinen Willen. Dagegen das zweite Schema stellt uns einen Gottesmann vor Augen, der sich durchaus aktiv verhält: er hat den Willen, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen. Jenes Schema scheint also auf die Kreise zurückgeführt werden zu können, in denen ein Stück des Nabitums fortgelebt hat; der Mensch fühlt sich von der Hand seines Gottes gepackt und gezwungen, zu reden. Der zweite Fall hat offenbar in den Kreisen der sogenannten Seher seine Anknüpfungspunkte; es kann dazu auf das oben gesagte verwiesen werden.

Diese Erwägungen sind für uns nicht unwichtig. Das Schema III, welches bei Amos vorliegt, beginnt wie Schema II fährt aber dann wie Schema I fort. Es könnte sich daraus zunächst ergeben, daß der Prophet von Anfang an vollkommen klar sieht; das wird an anderer Stelle noch zur Sprache kommen. Vor allem aber: trotzdem er sich nach der Art, wie er zu der Vision kommt, auf der Bahn der Männer des

Schema II befindet, stellt er sich, — d. h. also bewußt,[1]) — auf die Form um, die dort gehandhabt wird, wo sich ein Prophet zur Schauung gezwungen fühlt. Gerade das Umspringen in die andere Form könnte uns demnach zeigen, daß bei Amos ein innerer Widerstand angenommen werden muß; aber mit keinem Wort äußert er ihn; er beugt sich dem Willen seines Gottes.

Daß solche innere Opposition zusammenhängen muß mit der Liebe des Propheten zu seinem Volk, lehrt uns aufs deutlichste die Bitte der ersten beiden Visionen, zu denen wir uns nunmehr wenden. Fassen wir wieder ihre Form ins Auge, so ist ohne weiteres klar, daß hier nur der Anfang, die einleitende Formel und die Beschreibung der Vision, mit der Form der bisher erörterten Schauungen übereinstimmt. Das, was die Vision, wenn ich mich so ausdrücken darf, zur „Prophetie" macht, nämlich die Deutung, fehlt. Der Unterschied der Form ist außerordentlich wichtig für die Beurteilung der sogenannten „Fürbitte" des Amos. Sie erfolgt da nicht mehr, wo die Sache, — wie die Durchführung der Form bestätigt, — abgeschlossen, fertig, „spruchreif" ist, — obwohl das innere Widerstreben, — ich betone das noch einmal, — nach wie vor vorhanden zu sein scheint; sondern sie ist nur so lange möglich, als ein Es zu einer Prophetie zu werden sich anschickt, — wie eben die anfängliche Übereinstimmung in der Form beweist. Oder, um nunmehr vom formale auf das materiale zu kommen: nur so lange hat der Prophet ein Widerwort, als er nur schaut und nicht auch hört.[2]) Sobald die Prophetie fertig ist, d. h.

[1]) Die Frage, ob auch „Schema III" älter sei als Amos, ist doch wohl am einfachsten zu verneinen; oder wir müßten einen dem Amos völlig entsprechenden Propheten vor diesem postulieren. Sachlich ist die Frage von sekundärer Bedeutung.

[2]) Die Vision als solche ist also dem Propheten noch nicht völlige „Offenbarung"; vgl. auch S. 108 ff.

sobald Jahve „gesprochen" hat, ist der Prophet der Mittler des Sprechens Jahves, mehr nicht. Die „Fürbitte" liegt, das ist nunmehr deutlich, durchaus unterhalb der durch den prophetischen Beruf gezogenen Linie.[1]) Und dann muß doch beachtet werden: beide Visionen zu Beginn des 7. Kapitels bringen Ereignisse von elementarer Furchtbarkeit, denen gegenüber ein spontaner, unreflektierter Aufschrei durchaus verständlich ist. Und so muß jene ergreifende Bitte des Amos zweifellos beurteilt werden: sie drängt sich ihm auf die Lippen, wie von selbst, aus seinem heiß für sein Volk schlagenden Herzen heraus, obwohl ihn offenbar seine Einsicht dem von ihm so oft verkündeten Gericht zustimmen und dieses als zu Recht erkannt ansehen lassen muß. Aber eben nur solange die dunkle Wolke drohend heraufzieht, ohne daß ihr der zündende Strahl entsprungen ist, kann Amos beschwörend die Hände erheben und seinen Herrn um Abwehrung bitten. Ist jedoch die Donnerstimme des Gerichts erklungen, hat „Jahve geredet", dann gibt's nur noch eine Möglichkeit: „weissagen", Gottes Stimme zu der seinen machen! —

3. Recht und Gerechtigkeit, — das ist der Ton, auf den die Worte und Reden des Amos gestimmt sind. Liebe und Gotteserkenntnis, — das ist für Hosea charakteristisch.[2]) Und wie jene beiden Begriffe das Verhalten der Menschen, an die Amos sich wendet, zu ihrer Umwelt kennzeichnen sollen, so handelt es sich auch bei Hosea, wenn er die genannten Worte gebraucht, um eine Betätigung der Israeliten in bezug auf die

[1]) Das hat auch Schmidt (a. a. O. S. 22) deutlich empfunden, wenn er ausführt, daß die vier Gesichte „ein Spiegel des Ringens der Seele" des Propheten seien; erst am Ende des in ihnen beschrittenen Weges stehe die Gewißheit von der Vernichtung; „die Gesichte liegen ... zeitlich vor der ‚Berufung'; " so auch Guthe, H. S. A. T., zu Am. 7.

[2]) 4, 1; 6, 6; ʻ4, 6. 14; 5, 4; 6, 3; 8, 2; 10, 12 (vgl. Greßmann z. St.) 12, 1 (vgl. schon Wellhausen z. St.).

Praxis des Lebens. Man verbaut sich das Verständnis, wenn man hier an das denkt, was wir heute im Auge haben, wenn wir von „Liebe und Gotteserkenntnis" reden: eine teils mehr gefühlsmäßig-intuitive, teils mehr verstandesmäßig-intensive Aktivität des Menschen auf Gott zu. Bei Hosea kann von solcher Aktivität „auf Gott zu" nur insofern gesprochen werden, als sie sich unmittelbar umsetzt in Aktivität auf andere Menschen und Lebensbeziehungen; oder, einfacher: nur solche Aktivität ist Liebe und Gotteserkenntnis; Religion ist = Sittlichkeit. „Liebe," — das heißt Betätigung von Güte und Barmherzigkeit gegen die Volksgenossen; „Gotteserkenntnis": sich kümmern um den Willen der Gottheit in bezug auf die Volksgenossen. Bei beiden geht die Initiative nicht so sehr von Mensch zu Gott als von Mensch zu Mensch.

Aber Hosea weiß noch von anderer Liebe und Gotteserkenntnis zu sagen, und die richtet sich von der Gottheit zu Israel:[1]) der Drang nach inniger Lebensgemeinschaft geht von Jahve zu den Seinen. Das Ideal, welches dem Propheten vor der Seele steht, würde ein Volk darstellen, das dieser göttlichen Aktivität sich völlig hingibt, — sich „gängeln" läßt (11, 1 ff.), sich nicht wie die störrische Kuh, sondern wie das zahme Lamm verhält (4, 16). Und praktisch würde sich das äußern müssen, indem das Volk seinerseits „Liebe und Gotteserkenntnis" übt, und zwar in der vorher angedeuteten Weise.

Daß diese Gedankengänge sich nie in begrifflicher Klarheit bei Hosea finden, zeigt doch nur, wie wenig systematisch diese tief sensible Natur eingestellt ist. Glücklicherweise sind die Propheten keine Systematiker! Aber das ist gewiß: er empfindet stark die von der Gottheit ausgehende Kraft, die das Volk ergreifen will, und die unbedingte Notwendigkeit für eben

[1]) Am deutlichsten Kap. 2, Kap. 11 und 14, sowie 5, 3 (vgl. Am. 3, 2).

dieses Volk, nun seinerseits diese Kraft gleichsam umzusetzen in ähnliche Kraft. Beides fällt ihm praktisch in eins zusammen. Das Volk, das sich von Jahve „leiten" läßt, würde damit die rechte sittliche Betätigung ausüben, — und umgekehrt.

Das Volk Israel, — das ist ja nun der ständig wiederkehrende Gedanke, — hat diesen so einfachen Weg, den eine jahrhundertelange Geschichte als einzig gangbaren bezeichnet hatte, nicht beschritten. Vielmehr ist es immer bestrebt gewesen, sich der Führung Jahves zu entziehen und sich andere Stützen oder Grundlagen zu suchen. Wenn darum Israel mit dem Ausland liebäugelt, zu Assur läuft oder nach Ägypten schielt (5, 13; 7, 11; 8, 9; 14, 4), so ist das in Hoseas Augen eine Kapitalsünde; und es ist doch recht bezeichnend, daß es in den Reueworten des Kap. 14 zunächst einmal heißt „Assur soll uns nicht helfen"; und wenn der Prophet fortfahrend das Volk sprechen läßt „auf Rossen wollen wir nicht reiten", — das Fehlen von Zuversicht zu der allein wirksamen Kraft Jahves hat sich eben immer wieder gezeigt in der Sucht nach starken Bollwerken und kriegerischen Hilfsmitteln, die nun durchaus retten sollen (8, 14; 10, 13b), und zu denen der Israelit Hosea auch die Rosse, die starken Kriegstiere Ägyptens, rechnen muß. Ja, selbst das ist ein Mangel an Vertrauen zu der alleinigen, mächtigen Führung Jahves, wenn das Volk immer von neuem, unbelehrt durch die bitteren Erfahrungen, zu Königen seine Zuflucht nimmt (7, 3; 8, 4, negativ 3, 4; 8, 10 LXX.[1]) Und

[1]) Hosea stimmt mit dieser Ansicht vom Königtum mit der „theokratischen" Samuelquelle (E) überein. Budde hat dazu auf die sprachliche Verwandtschaft besonders von 1. Sam. 12 mit Hosea hingewiesen (die Bücher Samuel erklärt, Tübingen und Leipzig 1902, z. St.). Hier sei auch auf die sachliche Parallele 12, 12 aufmerksam gemacht: „Da sahst ihr, daß Nachas, der König der Kinder Ammon, gegen euch anrückte ... Da sprachst ihr zu mir: Nein! Vielmehr ein König soll über uns herrschen, während doch Jahve, euer Gott, euer König ist." Hiernach ist das Königtum aus dem Zweifel des Volkes an der Macht Jahves entstanden. (Ganz

das, trotzdem die Könige die personifizierte Ohnmacht sind (10, 3. 7; 13, 10)! Und schließlich, auch der Hauptpunkt der prophetischen Reden Hoseas läßt sich in diesem Zusammenhange nennen, wenigstens in seiner Einführung und Begründung. Denn der Götzendienst Israels erklärt sich doch laut Ausführungen in Kap. 2 daher, daß das Volk die Güter des Kulturlandes der Gottheit eben dieses Landes zutraut und ihr folgerichtig Verehrung zukommen läßt; und es bedeutet eine schwere Verkennung der Pointe, wenn man die Verse 16 f. dem Hosea absprechen zu müssen glaubt; denn gerade darin wird sich Jahves Macht und Überlegenheit den Baalim gegenüber zeigen, daß er nicht bloß, wie diese, aus fruchtbarem Erdreich, sondern sogar aus dem unfruchtbaren Wüstensand liebliche Weinberge wird sprossen lassen.[1]) Bei Beachtung aller dieser

anders ist die Begründung in Kap. 8, das derselben Quelle angehöri!) Die sachliche Übereinstimmung nicht mit den Worten, sondern mit der Grundanschauung des Hosea verbietet meines Erachtens, den Vers für eine redaktionelle „Gedankenlosigkeit" zu erklären (Budde). Sondern wir haben hier die — jetzt allerdings redaktionell verarbeiteten — Rudimente eines (ebenfalls E angehörenden) Parallelberichts zu Kap. 8. In ihm muß Samuel, — entsprechend der Stelle, wo in der angeführten Übersetzung die Auslassungspunkte stehen, — angesichts der drohenden Gefahr auf Jahves Hilfe aufmerksam gemacht und dann den Wunsch des Volkes nach einem König zur Antwort erhalten haben. Wir hätten dann ein Beispiel dafür, wie die „theokratische" Quelle, ihrer Tendenz entsprechend, mit dem historischen Bericht, — den wir hier in Kap. 11 haben, — zu verfahren pflegte.

[1]) Denn nur das kann meines Erachtens der sachentsprechende Sinn des V. 17 sein. Heute faßt man meist die Sache so auf, als habe Jahve dem Volk nach erfolgter Bekehrung in der Wüste die – in Palästina liegend gedachten — Weinberge als partem pro toto angewiesen und das Volk wieder zurückgehen lassen; man liest zu dem Zwecke עלתה statt ענתה. Das scheint mir zumindest schwierig zu sein. Denn die Rückkehr ist nur möglich nach der Bekehrung, und das דבר עכ כב ist noch keine solche („man vermißt eine Äußerung über den Erfolg des Zuredens", — Sellin z. St., der darum V. 9^{b} hinter V. 16 einschieben will); der MT hatte diese offenbar gerade mit dem Wort ענתה kennzeichnen wollen. Auch ist nicht einzusehen, warum dem Volke „seine" Weinberge schon „von" der

Umstände gewinnt es erst den rechten Sinn, wenn Hosea den Ungehorsam (9, 17; 14, 1), die Hoffart (גאון 5, 5, vgl. 7, 10) und das störrische Wesen Israels (4, 16) geißelt; das alles sind ihm Äußerungen für das sich stets gleich bleibende Bestreben des Volkes, der Leitung Jahves zu entgehen.

Die „Umkehr", die Hosea angesichts dieses Tatbestandes fordert, hat darum zuerst und vor allem den negativen Inhalt,

Wüste her gegeben werden; wie soll das überhaupt vorgestellt werden? Und es ist bei jener Annahme doch höchst merkwürdig, daß dann die drei in V. 17 geschilderten Handlungen in umgekehrter Reihenfolge verlaufen, als wir es erwarten sollten; wir würden doch erst das Heraufziehen, — denn die Richtigkeit jener Konjektur einmal zugegeben, handelt es sich doch, wie V. $^{b\beta}$ zeigt, um das Heraufziehen aus der Wüste, nicht um den Einzug ins Gelobte Land, — dann das Passieren des Tales Akor und schließlich die Zuteilung der Weinberge annehmen.

Mir scheint, Wellhausen hat das Richtige empfunden, als er davon sprach (a. a. O. S. 102), daß „die Wüste wieder zum Fruchtlande" wird. V. 17^{a} kann durchaus den Sinn haben: ich gebe ihr ihre, d. h. die von ihr verlorenen (zum Gebrauch des Suffixes vgl. Jes. 1, 26) Weinberge, von dort her, will sagen, aus der Wüste, aus dem Wüstensand heraus, und mache das „Trübsalstal", — das wegen seines steinigen Bodens berüchtigt war (Jos. 7, 24—26), — zu einer Pforte der Hoffnung. Auf Grund dieses offenbaren Machterweises Jahves wird das Volk „fügsam" (Wellhausen), wie einst zur Zeit des Wüstenzuges; die Umänderung in עכרתה ist so nicht nur unnötig, sondern durchaus verfehlt (das שמה, V. ^{b}, stört nicht, vgl. Nowack z. St.).

Eine Schwierigkeit bleibt auch in diesem Fall (vgl. auch Marti): von נתתי sind zwei verschiedene Konstruktionen abhängig. Ich wage die Vermutung, in V. 17$^{a\alpha}$ den Endbuchstaben des vorletzten Wortes ה an das Ende des letzten zu setzen und die drei Zeichen האת in etwas geänderter Lautfolge zwischen ם und ש des letzten Wortes zu verlegen; die Verwirrung mag daher entstanden sein, daß diese drei Buchstaben, ausgelassen, am Rande nachgetragen wurden und an falscher Stelle in den Text gerieten, was auch die andere Änderung nach sich zog. Der Text würde nunmehr lauten וְנָתַתִּי לְכָרְמִים אֶת־הַשְּׁמָה („und ich mache zu Weinbergen die Wüste und das Tal Akor zu eine Pforte der Hoffnung . . ."). — Zu dem Gedanken des Verses vgl. auch 14, 9^{b} („von mir stammt seine — die Konjektur wie Wellhausen, Marti usw. Frucht") und Sellin z. St. — Auf anderem, aber meines Erachtens künstlicherem Wege, kommt Sellin (Mose, Leipzig und Erlangen 1922, S. 20 f.) zu ähnlichem Ergebnis.

daß das Volk sich aller jener Hilfsmittel gänzlich entschlage (14, 4); auch das Bußgebet, das am Anfang des Kap. 6 dem Volke in den Mund gelegt wird, ist aufgebaut auf dem Vertrauen auf die Macht Jahves;[1]) das Volk soll Jahve „suchen" und erkennen, d. h. sich seiner Leitung unterstellen, seinen Willen tun.

Die Frömmigkeit, die Hosea von Israel verlangt, ist also eine eigentümliche Passivität der Gottheit gegenüber, ein „Harren zu Gott", wie es 12, 7 so wundervoll bezeichnet ist.

Es ist gar keine Frage, daß sich darin des Propheten eigene Stellung zu seinem Gott irgendwie niedergeschlagen hat. Er selbst spricht zwar nie darüber; gerade dieser, auch für andere Propheten zutreffende Umstand ist außerordentlich bedeutsam. Man hat gesagt, für Hosea sei es charakteristisch, daß er Jahve „kenne"; Duhm meint z. B.,[2]) besonders im Hinblick auf das „große Gewicht", das Hosea auf die richtige Erkenntnis . . . legt": „Hätte er Seite an Seite mit Amos arbeiten können, so würde er neben ihm gestanden haben etwa wie Melanchthon neben Luther;" und Greßmann[3]) spricht, — auch in bezug auf Amos, — von „ekstatischem Rationalismus". Das kann leicht in dem Sinne mißverstanden werden, als handele es sich bei dem Propheten um ein Gott-erkennen-*wollen*, ein vom Menschen ausgehendes, aufwärts gerichtetes Streben, parallel etwa dem faustischen: daß ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält. Natürlich ist sich der Prophet bewußt, etwas vom Willen der Gottheit zu *wissen*;[4]) aber immer so, daß er sich von Gott gepackt weiß, niemals so, daß er in den Willen der Gottheit hineindringen will. In

[1]) Vgl. Greßmann z. St.
[2]) Israels Propheten. Tübingen 1916. S. 99.
[3]) S. 365. 329.
[4]) Es sei hier auf die Ausführungen S. 51 ff. hingewiesen.

Am. 3, 7 ist das auf einen geradezu klassischen Ausdruck gebracht, und was hier gesagt ist, gilt nicht bloß für Amos: die Initiative für das „Wissen" des Propheten geht, — so empfindet er es, — gänzlich von der Gottheit aus; es ist ähnlich, wie es Paulus einmal ausdrückt: *τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν... νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* (Gal. 4, 8 f.).

Nach diesen Erwägungen bestimmt sich Hoseas Stellung zur Gottheit. An einer Stelle seines Buches könnte man das übrigens auch ausgesprochen finden, 6, 5, vorausgesetzt, daß der rechte Text erkennbar ist: „Ich habe dreingeschlagen durch Propheten, ich habe sie getötet mit Worten meines Mundes." Der Vers will das praktische Verhalten Jahves zum Ausdruck bringen gegenüber der Unbeständigkeit des Volkes, das wohl in der Not zu ihm kommt, scheinbar besserungswillig, dessen Liebe aber nur dem leichten Morgengewölk vergleichbar ist; um das, was Jahve wirklich will, haben sie sich noch nie gekümmert. Darnach werden die „Propheten" in Parallele gestellt zu den „Worten meines Mundes" (vgl. Ex. 4, 16; 7, 1 f.). Der Prophet weiß sich von Jahve wie ein Stück seiner selbst verwendet; das subjektive Ich des Propheten ist ganz in dem großen, göttlichen Ich aufgegangen. Also gänzlicher Verzicht auf das Geltendmachen der eigenen „Persönlichkeit"! Den gleichen Sinn hätten wir in 12, 11c,[1]) wenn man dort mit Sicherheit אֲדָמָה punktieren könnte. Doch ist diese Stelle ebenfalls, auch in ihrem Zusammenhang, zu unsicher, als daß sich Stichhaltiges entnehmen ließe.

Wie dem auch sei: jedenfalls stimmt dazu alles, was uns sonst von dem Propheten überliefert ist. Niemals tritt er mit seiner Persönlichkeit hervor. Nie macht er sich zu etwas

[1]) Vgl. Wellhausen z. St.

anderem als zum Organ Gottes. Selbst wenn er Tod und Gericht verkünden muß, bleibt er sich seiner Unterordnung bewußt; ja, diese erstreckt sich sogar in sein „privates" Leben hinein. Denn man mag über die Entstehung der ersten Kapitel urteilen, wie man will; selbst wenn man dem an Hosea ergangenen Befehl zur Heirat nicht die historische Priorität gegenüber der Heirat usw. selbst zuerkennen will, sondern es psychologisch für verständlicher hält, dem Propheten habe sich sein Ehegeschick, das Abbild des Verhältnisses Gott — Volk, nachträglich als Befehl Jahves enthüllt, — so beweist die Tatsache, daß er es überhaupt als Befehl seines Gottes darstellen kann,[1]) doch immerhin, wie stark er die Macht Jahves in all sein Tun und Handeln hineinragen fühlt und wie unbedingt er sich ihr unterordnet.

Und doch, — wie bitter schwer mag ihm diese Unterordnung geworden sein![2]) Hat er doch ein Herz, das warm für sein Volk schlägt, wenn er auch Untergang verkünden muß. Nicht umsonst wird gerade im 11. Kapitel, wo von dem ewigen Liebeswillen Jahves gesprochen wird,[3]) ein so besonders inniger Ton angeschlagen; hier hat der Prophet mit innerem Jubel das Wort verkündigt. Aber auch, wenn man seine Drohreden liest, immer hat man die Empfindung: sie sind nicht so sehr von eiferndem Grimm, — das ist bei Amos der vorherrschende Eindruck, — als vielmehr von Schmerz durchzittert über die

---

[1]) Das gilt auch für den — meines Erachtens durchaus unwahrscheinlichen (vgl. auch Sellin S. 23) — Fall, daß es sich hier um eine Allegorie handele.

[2]) Gerade in bezug auf die in Kap. 1 und 3 geschilderten Vorgänge hat das Sellin sehr fein empfunden (S. 10. 36). Dies bleibt auch für den bestehen, der Sellins, eigentlich nur auf das Fem.-Suffix in 3, 2 gestützte Behauptungen betr. des Zusammenhanges von 1, 2^{b} 3^{a} und 3, 1 ff. nicht anerkennen kann (vgl. auch Marti zu 3, 2).

[3]) Daß Exegeten es fertig bringen, V. 8 f. als „furchtbare Drohung" anzusehen, ist mir einfach unfaßlich.

Sünde des Volkes. Erst wenn man diesem Manne nachfühlt, wie seine Worte eigentlich immer mit blutendem Herzen und mit einer Art von innerem Widerstreben[1]) hervorgebracht worden sind, begreift man, mit welcher Wucht der machtvolle Wille Jahves auf ihn gewirkt haben muß, daß er so sich selbst zurückstellt und ganz Mund seines Gottes wird.

4. Ein qualitativer Unterschied in dem Verhältnis des Propheten Jesaja zu Gott gegenüber dem bisher Gesehenen ist nicht vorhanden. Nur dem Grade nach heben sich die betreffenden Aussagen bei Jesaja von denen der früheren Propheten ab, entsprechend seiner gigantischen Persönlichkeit. So kraftvoll Amos sich der Macht Jahves bewußt wird, so tief Hosea sich der Initiative seines Gottes neigt, — bei Jesaia ist beides, das Großsein Gottes und das Kleinsein des Menschen, in noch gewaltigerer und tiefer gegründeter Weise in den Mittelpunkt seiner Lebensarbeit gestellt.

In so starken Farben, wie Jesaia es im 2. Kapitel tut, hatte bisher noch niemand die Macht Jahves geschildert, der über alles Große richtend dahinfährt und sich dadurch als der allein Hohe erweist (2, 11. 17). Es braucht nicht ausgeführt zu werden, wie diese machtvolle Weise der Gottheit sich nun besonders dem ethischen Mißverhalten Israels gegenüber äußert. Es kann der Sache nach durchaus jesajanisch sein, wenn es 5, 16 heißt: „Da ward Jahve der Heere hoch im Gericht." Und es ist nicht zufällig, wenn unmittelbar fortgefahren wird: „und der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit." Denn in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes klingen dem Propheten die beiden Aussagen zusammen vom mächtigen, über alles erhabenen Gott und von dem das Böse und die Bösen richtenden Gott, — „er heißt der Heilige als derjenige, welcher, wie über die Erde

[1]) Vgl. auch Sellin zu 4, 8.

überhaupt, so über das Unlautere derselben erhaben, davon abgesondert ist."[1])

Wenn der Prophet seinen Gott den „heiligen", קדוש,[2]) nennt, so ist damit durchaus der eben bezeichnete, konkrete Sinn verbunden. Jahve heißt heilig gegenüber dem sündigen Volk (1,4), im Gegensatz zu dem eigenmächtig handelnden und damit kein Vertrauen bezeigenden Israel (30, 15; 31, 1), oder auch im Hinblick auf die selbstsichere Politik Assurs (37, 23). Aus demselben Grunde läßt der Prophet gerade die frechen Zweifler und Spötter (5, 13 f.) und das widerspenstige, vom Wege abirrende Volk (30, 11) von Jahve als dem Heiligen sprechen. Daß dem Propheten in der Berufungsvision angesichts des Gottes, der der Dreimal-heilige heißt, seine „Lippen-Unreinheit" schwer auf die Seele fällt, gewinnt in diesem Zusammenhange Bedeutung. Vor allem aber ist die Verwendung des קדוש von Wichtigkeit in 5, 24, dem abschließenden Gerichtswort der Weherede, und 30, 12, wonach das Gericht ergehen soll, weil das Volk das göttliche Wort verachtet und auf Verwerfliches seine Zuflucht setzt.[3])

---

[1]) Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II (der Begriff der Heiligkeit im A.T.), Leipzig 1878, S. 90.

[2]) קדוש findet sich bei Jesaia 1, 4; 5, 19. 24; 6, 3; 30, 11. 12. 15; 31, 1, auch wohl 5, 16; 37, 23. Die Stellen 10, 17; 17, 7 sind zweifelhaft, 4, 3; 10, 20; 29, 19. 23 sicher unecht. Das Verbum קדש haben wir viermal, 5, 16 (bereits erwähnt) 29, 23 (unecht), 30, 29 (kommt hier nicht in Betracht, auch ist die Stelle zweifelhaft) und 8, 13 (höchstwahrscheinlich verderbt). Auch מקדש 8, 14 ist wohl als Textfehler anzusehen. Das Nomen קֹדֶשׁ findet sich fünfmal, steht aber nur mittelbar mit Jahve in Zusammenhang; auch sind die Stellen wahrscheinlich alle — 6, 13; 11, 9; 23, 18; 27, 13; 35, 8 — dem Jesaia abzusprechen.

[3]) Es ist zu beachten, wie in den m. E. als zweifelhaft oder unecht anzusehenden Stellen קדוש ganz allgemein zur Bezeichnung Jahves verwendet wird, ohne daß der ursprüngliche Bewußtseinsinhalt damit noch verknüpft erscheint, vgl. 10, 17; 17, 7; 29, 19. 23. In 10, 20, wo das anders zu sein scheint, stehen wir in einem Zusammenhange, der überhaupt aus einer Reihe von jesajanischen Bruchstücken hergestellt ist. In 4, 3 vollends hat קדוש nicht ethischen, sondern kultischen Sinn.

Daß zu der Heiligkeit Jahves die Sünde der Israeliten im Gegensatz stehen muß, leuchtet ohne weiteres ein. Es ist nun aber, wie die angeführten Stellen zeigten, auch die Widerspenstigkeit und Eigennützigkeit Israels (bezw. Assurs 37, 23) als dem heiligen Gott widerstreitend angesehen. Gerade das zeigt ja, daß die erhabene Machtfülle Jahves bei seiner Bezeichnung als des Heiligen von Jesaja mitgedacht ist. Wir kommen da auf einen Punkt, der bereits bei Hosea[1]) beachtet werden mußte, wo auch schon die Eigenmächtigkeit, die sich selbst das Schicksal schaffen will, als Verfehlung dem mächtigen Gotte gegenüber betrachtet wird.

Bei Jesaja ist das noch viel bezeichnender. Er rügt in den Versen 22, 8—11 den Willen Israels, selbsttätig die Verteidigung gegen den nahen Feind in die Hand zu nehmen, statt daß es auf den blicke, „der es getan und von fern her gebildet" habe. Insbesondere hebt er anklagend hervor, wie angestrengt sich Israel um den kriegerischen Schutz Ägyptens bemühe, statt auf den Heiligen Israels Vertrauen zu setzen, der doch allein weise genug sei, die Feinde in den Staub zu werfen (31, 1 ff.; ähnlich 30, 1 ff., auch wohl 29, 15); daneben ist auch ihm das Verlangen Israels nach „Rossen" ein Beweis dafür, in wie verwerflicher Weise das Volk auf andere Hilfsmittel als auf Jahve bauen zu müssen meint (30, 16; 31, 1. 3, vgl. 2, 7). Er spricht drohende Worte gegen die Großen Israels,

[1]) Auch bei Hosea findet sich die Anwendung des Begriffes קדוש auf Jahve, 11, 9. Es soll hier nicht etwa, wie Marti bei ungeändertem Text vermutet, gesagt werden, daß „er nicht vertilgt". Vielmehr ist offenbar der Sinn, nicht, daß er überhaupt nicht vertilgt, sondern, daß er nicht schrankenlos vertilgt. Der Heilige kann als solcher nicht kleinlich, — „bloßmenschlich" sein; er ist über menschliche Schwäche seinem Wesen nach erhaben. Die Konsequenz, daß Jahve als *solcher* die Sünde Israels richten muß, hat Hosea nicht gezogen. — Dagegen ist die Verwendung von קדוש bei Amos, 2, 7 und 4, 2, besonders an der zweiten Stelle, dem jesajanischen Gebrauch verwandt.

die mit dem Tode ein Bündnis und mit Scheol-Erscheinungen Verträge geschlossen haben und nun auf Grund dieser Zauberei sich gegen das Daherfegen der Geißel gefeit glauben (28, 15 ff.). Er wendet sich scharf gegen den Hofbeamten Šebna, der in seiner Anmaßung schon Zukunftsvorkehrungen getroffen habe, als bestimme er es, wo er sterben und sein Grab finden werde (22, 15 ff.). Ja, auch gegen andere Länder richtet der Prophet entsprechende Drohungen: gegen Aram und das Nordreich, welche die gottgewollte politische Konstellation eigenmächtig verändern wollen (7, 5 ff.), und vor allem gegen Assur, das in frecher Selbstüberhebung nach seinem Willen Geschichte zu machen vorhabe (10, 5 ff.).

Es entspricht das ja sonstigen Aussagen des Jesaja, nach denen Jahve schrankenlos selbst die größten Reiche unter seinen Willen zwingt. Ist es nicht ein bis dahin unerhörtes Zutrauen zu der Macht Jahves, wenn Jesaja ihn z. B. mit den Weltreichen Assur und Ägypten verfahren läßt, wie der Bienenzüchter seinen Bienen gebietet (7, 18)? Daß Jahve Macht hat über Ägypten, wird auch sonst ausgesprochen (20, 3; 31, 3); Aram und die Philister sind Werkzeuge in Jahves Hand (9, 10 f.). Selbst bis zum fernen Äthiopien erstreckt sich seine Gewalt (18; 20, 3). Das starke Assur holt er herbei von den Enden der Erde (5, 26; 7, 18; 10, 5 f.) und läßt „die Wasser des Stromes, die gewaltigen und vielen", über Israel dahinbrausen (8, 7); er benutzt das Weltvolk, um „in stammelnden Lauten und in fremder Zunge" dem ungehorsamen Israel das Wort des Gerichts kund zu tun (28, 11. 21), — aber alles nur bis zu einer gewissen Grenze: als die Zeit kommt, wo, nach der Schilderung des Propheten bezw. eines treffend stilisierenden Ergänzers, „die Axt sich ruhmredig gebärdet gegen den, der damit haut" (10, 15), als Assur der Kraft der eigenen Hände die großen Erfolge zuzuschreiben und sie dementsprechend, seine

Werkzeugrolle mißverstehend, auszunützen beginnt, da verkündet Jesaja in Jahves Namen demselben Volke das Ende durch das göttliche Schwert (31, 8), die Zerschmetterung kurz vor dem Ziel, auf Israels Boden (14, 24 f.; vgl. auch die zweifelhaften Stellen 10, 12. 15 ff.; 37, 29 ff.). Ist es ein Wunder, wenn der Gesichtskreis des Propheten, der einen so starken Gott verkündet, sich über alle Völker erweitert? Machtlos stehen sie alle, sagt der Prophet, mit ihren stolzen Plänen (8, 9 f.) und ihrer gewaltigen Kriegsmacht (29, 7) dem Herrn Jahve gegenüber; wenn er seine grollende Stimme erhebt, dann fliegt das Völkergewimmel auseinander wie Spreu vor dem Winde (17, 12—14). Grauenerregend und machtvoll zugleich streckt er seine richtende Hand über alle Völker (30, 27 f.), sein Plan ist geplant über die ganze Erde (14, 26 f.), er hat's geplant von fern her (22, 11), sinnvoll waltet er über der Geschichte (28, 23—29).[1]) Wahrlich, ein gewaltiger Gott, den Jesaja seinem aufhorchenden Volke hat künden dürfen! Wie verständlich, wenn Jesaja es ausspricht, daß alle Eigenmächtigkeit ihm gegenüber Verbrechen sei!

So läßt Jesajas Gott die Strafe ergehen wegen Israels Widerspenstigkeit (3, 8; 30, 9a; vgl. 1, 20)[2]) und Ungehorsam

[1]) Allerdings „Universalismus" im eigentlichen Sinne ist das nicht; dem Jesaja ist Jahve der Herr der Geschichte, sofern sie Israels Geschichte ist, — eine andere gibt es für ihn nicht.

[2]) מרה und Derivate werden zur Bezeichnung des Widerstandes gegen die Gottheit vor Jesaja nur verwendet Hos. 14, 1 (die Stelle wird wohl mit Unrecht für Einschub erklärt), 1. Sam. 12, 14 f.; 15, 22 (beidemal aus der theokratischen Quelle; doch weiß man nicht, wie tief die deuteronomistische Redaktion gerade bei solchen Punkten eingegriffen hat), und Num. 17, 25; 20, 10. 24 (sämtlich P, doch liegt wohl alter Stoff zugrunde; vgl. H. Greßmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, S. 282, Anm. 1 und S. 266, Anm. 3. — Lag vielleicht auch eine volksetymologische Beziehung zu Mara vor? vgl. Ex. 15, 22 ff.). Erst von Jesaja ab wird es einer der Haupttermini für das religiöse Mißverhalten des Volkes, so schon in deuteronomistischer Literatur (Dt. 1, 26. 43; 9, 7. 23. 24; 31, 27; Jos. 1, 18), vor allem aber bei Ezechiel (besonders in der Verbindung בית־מרי).

(28, 12; 30, 9b. 15b; vgl. 1, 19; 6, 9 f.).[1]) Aber weit bezeichnender ist es für Jesajas Gottesauffassung, wenn Jahve sich gegen die „Hohen" als solche wendet (2, 11. 15. 17; 3, 16; 5, 15; 10, 33),[2]) gegen das Ragende und Erhabene (2, 11—14. 17; 22, 16; 10, 12. 33; 37, 23 f.),[3]) gegen das Starke (1, 31),[4]) gegen das Stolze und Übermütige (2, 12; 9, 8; 28, 1. 3);[5]) gegen Hochmut (9, 8; 10, 12)[6]) und aufgeblasene „Weisheit" (5, 21; 10, 13;

[1]) Besonders כֹּא אבר שמע, einfacher כֹּא אבר, Parallelen in der gesamten alttestamentlichen Literatur sind häufig.

[2]) גבה, 3, 16, גבהות, 2, 11. 17, גבה als Adjektiv 2, 15, substantivisch 5, 15; 10, 33 (beide Stellen bringen jesajanische Gedanken, wenn auch die Form zu beanstanden ist, vgl. Duhm, Cheyne, Marti). Das „Hochsein" als Gegensatz gegen Jahve ist bei Jesaja einzigartig; später klingt wohl einmal im Buche Zephanja (3, 11) und Jeremia (13, 15; 48, 29) Ähnliches an. Am. 2, 9 wird die physische Größe (גבה) der Amoriter nur genannt, um den Wert der geschichtlichen Hilfeleistung Jahves Israel gegenüber recht in die Erscheinung treten zu lassen. Auch Jer. 49, 16b = Ob. 4 will nur besagen, daß keine noch so große Höhe Jahve an seinem vorgesetzten Ziele hindern könne (etwa wie Am. 9, 2 ff.).

[3]) רום. Die drei letzten Stellen sind wahrscheinlich unjesajanisch, haben aber jesajanisches Sprach- bezw. Gedankengut. Aus der sonstigen vorexilischen Literatur ist nur eine Hoseastelle (13, 6), die Verwendung im Deuteronomium (8, 14; 17, 20) und die Bezeichnung der vorsätzlichen Sünden mit ביד רמה (Num. 15, 30) zu vergleichen. — Synonym ist der Gebrauch von נָשָׂא 2, 12—14; vielleicht kann תשא 2, 9 ähnlich erklärt werden. Es ist zu erinnern an die Benutzung dieses Verbums, um Auflehnung gegen den König (2. Sam. 18, 28; vgl. den Gebrauch von רום 1. Kön. 11, 26) wie überhaupt den Übermut (2. Kön. 14, 10) zu bezeichnen.

[4]) חסן; zu vergleichen ist Am. 2, 9, wo berichtet wird, wie Jahve die Amoriter vernichtet hat, obgleich sie so hoch (גבה) wie die Zedern und so stark wie die Eichen (חסן ... כאלונים) waren.

[5]) גְּאֵה 2, 12 (vgl. 16, 6; Jer. 48, 29) גְּאוֹה 9, 8 (vgl. 13, 11; 16, 6; Zeph. 3, 11; Jer. 48, 29), גָּאוֹן (nur an den wohl zweifellos unechten Stellen 13, 11; 16, 6; 23, 9; vgl. Am. 6, 8; Hos. 5, 5; 7, 10; Zeph. 2, 10; Jer. 13, 9; 48, 28) גְּאוּת 28, 1. 3. Entsprechend ist die Verwendung von גאון zur Bezeichnung der Majestät Jahves in 2, 10. 19. 21 (vgl. 4, 2; Am. 8, 7 [? doch vgl. Greßmann z. St.] Ex. 15, 7, sowie die ähnliche Benutzung des Nomens גאוה Dt. 33, 26. 29 und des Verbums גאה Ex. 15, 1. 21).

[6]) גֹּדֶל לֵבָב; die zweite Stelle ist in jesajanischem Sinne von einem Epigonen verfaßt. Zu vergleichen ist die Verwendung des Verbums גדל zur Bezeichnung der Aufgeblasenheit in Zeph. 2, 8. 10.

19, 11 f.; 29, 14).[1]) Nur „Jahve allein wird hoch sein an jenem Tage" (2, 11), — der Mensch nichts und Gott alles.

Aus der scharfen Verwerfung des eben beschriebenen Verhaltens des Volkes würde sich schon von selbst ergeben, was Jesaja im Namen Jahves nun positiv von seinem Volk verlangt. Doch wird das zum Überfluß des öfteren deutlich ausgesprochen. „So spricht Jahve, der Heilige Israels," heißt es 30, 15, „bei Umkehr und Ruhe soll euch geholfen werden, in Stillesein und Vertrauen soll eure Kraft liegen, aber ihr wollt nicht." Ähnliches wird auch dem Wort 28, 12 zugrunde liegen, in dem Jesaja seine bisherige Verkündigung an das Volk den trunkenen Spöttern gegenüber zusammenfaßt. Nicht selbst seines Glückes Schmied sein, sein Schicksal schaffen wollen, sondern Jahve alles tun lassen, — „ihn, ihn laßt tun und walten,"

[1]) חכמה; 19, 11 f. wird wie das ganze Kap. 19 neuerdings beanstandet; doch ist der Sinn in 11 f. ganz im Geiste Jesajas. Es handelt sich bei alledem fraglos um die Geistesart von Leuten, die „weise sind in ihren Augen", nicht um die Weisheit als solche. So werden die „Weisen" ganz wie selbstverständlich als ein üblicher Teil des Volkes erwähnt 3, 3. Auch liegt wohl keine polemische Spitze gegen überhebliche Weisheit vor, wenn dem Messias 11, 2 חכמה beigelegt wird; sondern gerade im Gegenteil wird man sagen können, daß dieser Herrscher das in sich vereinigt, was den Führenden in Israel fehlt. „Weisheit" als solche ist im Sinne des Jesaja sicher nichts Verdammliches. Polemisch ist es dagegen gemeint, wenn Jahve selbst „weise" genannt wird (31, 2) im Gegensatz zu den Israeliten, die auf Ägypten statt auf seine Führung vertrauen. — Interessant ist die Verwendung im Jeremiabuch. In 4, 22 wendet sich Jeremia gegen das „törichte" Volk, das „weise" nur ist im „Böses-tun". Hier sind die Termini offenbar bildlich gebraucht für die rechte bezw. unrichtige ethische Bestimmtheit; das Jahvegemäße wäre, um im Bilde zu bleiben, wenn das Volk „weise" wäre im „Gutes-tun". Die Stelle scheidet hier aus. Ebenso wenden sich 8, 8 f. nicht gegen die „Weisen" als solche, sondern gegen die Leute, die sich auf Grund einer Tora weise nennen, welche nicht dem Willen Jahve entspricht; hätten sie die rechte Tora, so könnten sie sich auch „weise" nennen! — Anders liegt die Sache lediglich in dem Spruch 9, 22 f., wo „Weisheit" neben Kraft und Reichtum als etwas bezeichnet wird, was noch keinen Anlaß für den Besitzer gibt, sich vor Jahve zu rühmen. Das entspricht der Verwendung bei Jesaja.

das ist die Quintessenz.[1]) Genau wie Jahve bei den gewaltigen historischen Ereignissen „ruhig zuschaut an seinem Ort, wie die weiße Glut überm Sonnenlicht, wie Taugewölk bei Ernteglut" (18, 4), so soll auch Israel in stiller, seines Gottes gewisser Ruhe warten, bis es ihm gefällt, mit richtender Hand in das Getriebe einzugreifen.

Dieses unbedingte Sich-beugen der göttlichen Aktivität gegenüber, — man kann nunmehr auch sagen, ohne mißverstanden zu werden, die „Passivität" des Menschen, — das ist es auch, was Jesaja mit „Glauben" bezeichnet, 7, 1 ff.: der König Ahas, der schon geschäftig alle Verteidigungsmittel gegen die nahenden Feinde ins Werk setzt, soll „ruhig sein" gegenüber ihren Anschlägen: Jahves festgesetzte Ordnung (V. 8 f.) wird nicht durch eigenmächtige Könige geändert werden (V. 7). Angesichts dieser Tatsachen ruft Jesaja dem König und seinem Hof das gewaltige Wort zu: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!" Das ist nicht Glaube an bestimmte prophetische Weissagungen; es ist auch nicht bloß ein Vertrauenhaben für diesen einzelnen Fall. Sondern es ist der Wille, sich überhaupt den göttlichen Plänen gemäß zu bestimmen, sich ihnen ganz und gar anzuvertrauen; es ist, um es noch einmal zu sagen, ein Sich-stellen unter die göttliche Aktivität, ein Gott-wirken-lassen, es ist menschliche Passivität.[2]) Etwas von dem Berge-versetzen des N. T. liegt schon darin; denn Jesaja stellt sich und seine Hörer unter die alleswirkende, göttliche Macht.[3]) Deshalb braucht der, welcher so „glaubt", nicht zu weichen (28, 16). Denn der Israelit, der gänzlich Jahve die Initiative überläßt, wird damit

---

[1]) Ähnlichen Sinn findet Duhm in der dem jetzigen M. T. nach undurchsichtigen Stelle 8, 12 ff.

[2]) Vgl. Hölscher a. a. O. S. 250.

[3]) Vgl. F. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 3. Aufl., München 1821, S. 256 f.

allen Anstürmen gegenüber stark und fest werden, ein „Weichen" ist ihm ausgeschlossen, ein „Bleiben" sicher. So wächst dem Jesaja der glaubende Israelit aus dem Bewußtsein seiner Kleinheit heraus zu nie geahnter Größe, — das kühne Wort 7, 10, unmittelbar an V. 9 anschließend, ist der beste Beweis dafür.

Es entspricht das einem anderen Gedanken bei Jesaja, den wir auch bereits bei den älteren Propheten haben. Die Armen und Geringen überhaupt dürfen Jahves besonderen Schutzes gewiß sein. Das wird oft ausgesprochen (1, 17. 23; 3, 14 f.; 10, 2 u. ö.). Dabei hat der Prophet vor allem Rechtsbedrückung im Auge (vgl. 5, 7. 23; positiv erscheint „Gerechtigkeit" als eines der Ideale der messianischen Zeit, 9, 6; 11, 3 f.; 28, 17; 32, 1 ff. 16 f.). In 3, 14 f. wird betont, daß Jahve um der „Elenden" willen zum „Gericht" kommt, — das dann natürlich nicht über die „Elenden" selbst, sondern über ihre Bedrücker gehend gedacht wird. Von hier aus ist der religionsgeschichtlich hochbedeutsame Gedanke entstanden, daß „Niedrig-sein" die Vorbedingung ist, um dem Gericht zu entgehen. Schon bei Jesaja ist das, durchaus konkret gedacht, in der Tat ausgesprochen worden (2, 19. 21); und mir scheint auch das Einleitungsgedicht des 29. Kapitels von hier aus Licht zu erhalten; so lange wird der von Jahve veranlaßte kriegerische Ansturm gegen Jerusalem dauern, bis man „in Niedrigkeit von der Erde her reden" und „gebeugt aus dem Staube" sprechen wird; und dann, — wenigstens scheint das in den dunklen folgenden Versen gesagt zu sein, — wird Jahve „plötzlich, ganz plötzlich" unter Donnern und Brausen das Gepränge der Belagerungsheere vernichten; d. h. das betreffende Verbum am Ende des V. 7 ist abhanden gekommen. Immerhin scheint auch hier der Gedanke verwertet zu sein, daß ein Sich-erniedrigen vor dem erhabenen Gott das einzig mögliche

Verhalten ihm gegenüber, ja, die conditio sine qua non für die Errettung ist.[1])

Nach dem bisher Ausgeführten wird sich wieder auch für des Jesaja eigene Stellung zur Gottheit bereits so viel sagen lassen, daß, wenn er überhaupt die absolute Unterordnung unter den machtvollen Willen Jahves für die einzig mögliche Form des Verhältnisses von Mensch zu Gott ansieht, dies auch da zutreffen muß, wo es sich um ihn selber handelt. Das wird durch eine Reihe von Stellen bestätigt. Schon die Berufungsvision läßt sich hier heranziehen. Wie dem Jesaja der ethische Abstand von der Gottheit angesichts des Heilig-Heilig der Seraphim zu niederdrückendem Bewußtsein kommt, war bereits erwähnt worden. Er bleibt sich dieses Abstandes auch bewußt, nachdem die Sünde entfernt ist; durch die betreffende Maßnahme wird ja nur die, man kann fast sagen, technische Möglichkeit für ihn geschaffen, überhaupt in der Nähe Jahves bleiben zu dürfen. Als nun der göttliche Ruf ergeht, da meldet sich Jesaja, ohne zu ahnen, worum es sich handelt; die — garnicht an ihn gerichtete — Frage genügt ihm, für sich die Antwort zu geben, daß er sich mit seiner ganzen, starken Persönlichkeit der Gottheit rückhaltlos überläßt und unterwirft. Und als die wahrhaft furchtbare Aufgabe ihm mitgeteilt wird, — kein Wort der Klage, der Angst, des Zweifels angesichts des vor

[1]) Es fehlt aber doch noch ein großer Schritt bis zu dem Gedanken, daß nun in der Erwartung sicheren künftigen Heils das ganze Volk mit den „Elenden" gleichgesetzt werden könne. Sondern dieser Gedanke setzt bereits eine Systematisierung des von Jesaja Gemeinten voraus. Auch das wird man noch nicht sagen können, daß ihm der Begriff der „Elenden" geradezu zu einem Titel für die Gerechten, oder wie man sie nennen will, unter den Israeliten geworden sei; hier ist ebenfalls eine längere religionsgeschichtliche Entwicklung als Zwischenglied unabweisbar. Schon aus diesem Grunde müssen daher meines Erachtens 14, 28 ff. und 29, 16 ff. dem Jesaja abgesprochen werden. — Im übrigen vergleiche hierzu und zu dem oben Gesagten den Aufsatz Graf Baudissins (Preuß. Jahrbücher 149 [1912], S. 193 ff.) Die alttestamentliche Religion und die Armen, besonders S. 213 f.

ihm stehenden schaurigen Berufes. Selbst aus dem עד־מתי klingt kein Interesse an sich selber heraus, sondern nur, — das scheint auch die Antwort Jahves zu bestätigen, — das tiefe Mitleid mit seinem Volk. Für ihn gibt es fortan nur eine Aufgabe: nichts als Werkzeug seines Gottes zu sein, „Mund" Jahves (30, 2), Ausrichter seines Willens gegenüber einem in Sünde verstrickten Volke!

Noch charakteristischer zeigt sich diese Unterordnung in dem praktischen Verhalten des Propheten. Denken wir an das Kap. 20, wo Jesaja im Auftrage Jahves „nackt und barfuß" umhergeht, als ein lebendiges אות ומופת. Hier ist die Unterordnung unter den Willen Jahves, das Sich-ganz-in-den-Dienststellen, auf die Spitze getrieben. Es könnte eine Absicht der Berichterstattung darin gefunden werden, daß Jesaja hier, — es ist das einzige Mal, — von Jahve „mein Knecht" genannt wird.[1]) Der göttliche Wille füllt so sein Inneres, daß der Prophet nicht anders kann, als auch sein äußeres Handeln zum Ausdruck des in ihm Lebenden zu machen. Das Innere schlägt das Äußere in den Bann. Der Leib wird jetzt gleichsam Werkzeug des Geistes, wie der Geist in diesem Augenblicke Werkzeug der Gottheit ist.

Nur dieses Verständnis kann meinem Empfinden nach der inneren Art des Propheten entsprechen. Ich muß es daher für sachlich unzutreffend halten, wenn Erbt[2]) in bezug auf Handlungen, wie die Jes. 20 geschilderte, sich folgendermaßen äußert: „Die Propheten wollen Aufsehen erregen. Wie sie einen kurzen, dunklen Spruch, der zum Nachdenken reizt, unter das Volk schleudern, damit er von Mund zu Mund geht, so greifen sie in prophetischer Erregung zu derartigen außerordentlichen Mitteln,

[1]) Vgl. oben S. 16 f.

[2]) Erbt a. a. O. S. 14. Vgl. Kuenen, De profeten en de profetie onder Israel, Leiden 1875; I, p. 93 f.

sich bemerkbar zu machen." Ähnlich spricht Gunkel[1]) von einem „Rückfall in ältere Gewohnheiten": „was die halbwahnsinnigen Ekstatiker der ältesten Zeit in ihrem Taumel getan hatten, das ahmen die geistesklaren Propheten der späteren Epoche nach, um dadurch die erwünschte Aufmerksamkeit des Volkes zu gewinnen." Schließlich sei noch das verwandte Urteil von Bäntsch[2]) genannt: Bußpredigten und Ähnliches „hören nun einmal die Leute nicht gern. . . Da kam denn nun alles darauf an, die Leute zu fesseln, ihre Neugierde, ihre Spannung auf das äußerste zu erregen, und dazu dienten eben die symbolischen Handlungen, die in ihrer Ungewöhnlichkeit, ihrem oft geradezu barocken Charakter den abendländischen Leser oft unwillkürlich an die Kniffe der Pariser Camelots erinnern, die sie anwenden, um die Spaziergänger neugierig zu machen und ihre Artikel an den Mann zu bringen." Hier wird offenbar überall die Absicht mit der Folge verwechselt: daß ein gewisses Aufsehen sich als Folge der betreffenden Handlungen ergab, beweist noch nicht, daß eine Absicht vorliegt, solch Aufsehen zu erregen. Und sollte z. B. Jesaja, um solche Absicht zu verwirklichen, nicht ein besseres Mittel sich ersonnen haben, als drei Jahre hintereinander dasselbe seltsame Gebaren beizubehalten? Da hätte man doch allmählich die „Absicht gemerkt" und wäre „verstimmt" worden! Es wird darum bei dem bleiben müssen, was Ewald[3]) in die Worte kleidet: „Es ist oft den Propheten ein unumgängliches bedürfnis den gedanken den sie äußern wollen sogleich durch ein äußeres bild und zeichen am eignen leibe und im eignen thun auszudrücken: der zu volle gedanke geht in ein sichtbares allen verständliches zeichen über, rein aus

[1]) H. Gunkel, Die israelitische Literatur (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VII, S. 51—102), S. 81.

[2]) B. Baentsch, Pathologische Züge in Israels Prophetentum (Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1907, S. 52—81), S. 76 f.

[3]) Ewald a. a. O. I, S. 37, vgl. auch Volz, Kommentar S. 256 f.

innerem triebe, ohne nebenzweck . . ." Gewiß ist die Form verwandt mit früheren Erscheinungen; aber kann man bei den Propheten nicht auf Schritt und Tritt beobachten, daß alte Form mit neuem Inhalt gefüllt ist? Lebt in Jesaja das einzigartige Bewußtsein, Jahves Werkzeug zu sein, klingt das hindurch durch all sein Denken und Reden, dann ist es kein Wunder, wenn sich das seinem Leben überhaupt mitteilt, mag nun die Form altüberliefert, das Gebaren grotesk sein oder nicht.

Diese Art der Unterordnung selbst bis in die Lebensverhältnisse hinein läßt sich noch von einer anderen Seite her beleuchten. Nicht nur Jesajas eigene Person, sondern auch seine Familie kommt mit in Betracht, wo es für ihn gilt, den Willen der Gottheit zu verwirklichen. Sie alle haben, scheint es, eigentlich nur relativen Wert, — für Jahve und seine Zwecke. Nicht bloß, daß Jesaja seine Kinder mit symbolischen Namen belegt, so daß sie nunmehr, gleich dem Vater, zu „Zeichen und Vorbedeutungen in Israel (veranlaßt) von Jahve der Heere" werden; auch sein Weib[1]) scheint ähnlich beurteilt zu werden, wenn sie 8, 3 als נביאה bezeichnet wird. Analoges fand sich wohl schon in den ersten Hoseakapiteln. Bereits dort schien es so zu sein, daß dem Propheten das „Vergängliche" zum „Gleichnis" wurde; bei Jesaja tritt das „Vergängliche" vollends in den Dienst Jahves und erhält dadurch selbst einen anderen Charakter; es wird über das „Vergängliche" hinausgehoben und fast der Sphäre des „Unvergänglichen" angenähert, — wieder ein Hinweis darauf, wie dem prophetischen Bewußtsein Jesajas eng zusammenliegt das Gefühl der Kleinheit vor Gott und das Gefühl der Würde und Größe den Menschen gegenüber. Das ist von hier an ein unverlierbares Stück echter Frömmigkeit geworden.

[1]) Diese Erklärung ist immer noch die einfachste. „Daß auch sie prophetische Gaben besaß," scheint jedenfalls nicht, wie Hölscher S. 226 meint, „die nächstliegende Deutung zu sein."

Zeigten die letzterwähnten Stellen vor allem, in welchem Umfang sich Jesaja seinem Gott untergeordnet fühlt, so ist ein Ausspruch vorhanden, der uns über die Art seines Werkzeugbewußtseins Aufschluß geben kann, der Vers 8, 11: „Denn so sprach Jahve zu mir, als die Hand packte und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volkes . . .“ usw. „Die Hand packt“,[1]) — ein Bild von unheimlicher Wucht. Es ist, als fühle der Prophet seines Gottes starke, durch nichts zurückzuhaltende Hand in sein Dasein hineingreifen und ihn packen, halten, hemmen, in einer Weise, die jeden Eigenwillen in den Bann zwingt. Es kommt nicht so sehr darauf an, was für ein psychologischer bezw. physischer Zustand damit beschrieben ist; die Hauptsache ist, daß der Prophet den Gotteswillen als eine außer ihm befindliche, der Menschenmacht überlegene Wirklichkeit empfindet. Auch hier setzt sich die Aktivität der Gottheit, das beweist klar der b-Satz, — sofort um in höchstgesteigerte Aktivität des Propheten gegenüber seinem Volke. Aber das für unseren Zweck so ungemein Wichtige ist eben, daß Jesaja der Gottheit gegenüber sich als einen „Ergriffenen“ empfindet, daß sein innerer Zustand durch die völlige Unterordnung vor dem göttlichen Ich gekennzeichnet ist.

Bei alledem hat man immer den Eindruck, als wenn Jesaja seinem Volke trotz dessen Sündigkeit im tiefsten Herzen warm mitfühlend gegenübersteht. Daß diese Empfindung dem עד־מתי (6, 11) zugrunde zu liegen scheint, war oben erwähnt. Auch wenige Verse vorher hat er sich im Gefühl seiner Unreinheit und Unwürdigkeit mit dem unreinen und unwürdigen Volke zusammengeschlossen (6, 5); ähnlich ist der

[1]) So ist die Stelle zu interpretieren, zumal im Blick auf Ez. 3, 14: יד־יהוה עלי חזקה. Sprachlich möglich, aber sachlich schlechter wäre „mit starker Hand“; vgl. H. Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, Berlin 1922, S. 33. Des letzteren Vorschlag, בחזקיהו zu lesen, ist durch nichts gerechtfertigt.

Gebrauch der kommunikativen Form in 9,5 und 17,14 zu beurteilen. Noch mehr bricht solch Solidaritätsgefühl in 8,17 durch: „Ich will auf Jahve harren, der sein Antlitz vor dem Hause Jakob verbirgt, und will auf ihn hoffen." Das Wort ist entstanden aus tiefer Trauer heraus über dasselbe Volk, dem der Prophet hundertmal hat den Untergang verkünden müssen. Vor allem wird Jesajas wahre Empfindung seinem Volke gegenüber in 22,4 deutlich: „Sehet fort von mir, bitter muß ich weinen, drängt euch nicht heran, mich zu trösten wegen des Zusammenbruchs der Tochter meines Volkes." Überhaupt darf man sagen, daß selbst bei den Klängen des Zornes und der Vernichtung der tiefe Unterton schmerzlicher Mittrauer noch oft zu vernehmen ist, mag dieses Gefühl sich nun zur bedauernden Klage erheben, wie 1,21; 3,12, oder sich nur leise bemerkbar machen, als die Grundstimmung des prophetischen Ich, wie z. B. 1, 3. 5. 8; 30,12—17; 32,9—14. Wie ganz anders jubelt es dagegen durch die Worte Jesajas, wenn er Segen und Heil für die Zukunft verkünden darf (besonders 9,1 ff.; 32,1—4. 18). Davon ist durchaus unabhängig, wenn auch ihn heiliger Zorn, ja, oft eine Art grimmiger Genugtuung (so vor allem in dem gewaltigen Liede 9,7—10,4; 5,25 ff.) erfüllt über die Zustände im Volk, über die Reichen und Spötter, über die Gleichgültigkeit und Vertrauenslosigkeit aller. Aber mag auch sein leidenschaftlicher Groll die Vernichtung fordern, mag die kühl berechnende Überlegung den Untergang für die unabweisbare Folge eines derartigen Verhaltens ansehen, mag ihm seine Frömmigkeit das Gericht als die einzig mögliche Antwort des heiligen Gottes erscheinen lassen, — dennoch bleibt im tiefsten Herzen, unberührt von den großen Regungen des Wollens und Denkens, festgewurzelt Mitleid, Mitgefühl, Liebe zu seinem Volk und Vaterland. Und gerade angesichts dieser Tatsache läßt sich wieder, wie bei Hosea, sagen, wie wuchtig

und unwiderstehlich die Kraft sein muß, mit welcher der Prophet Jahves „Hand" in sein Leben hinein „packen" fühlt.

5. Über die zwischen Jesaja und Jeremia anzusetzenden Propheten, — Micha (1 ff. und 6 f.), Nahum, Zephanja, — können wir kurz hinweggehen. Einmal sind die von ihnen überlieferten Prophetien zu kurz, als daß sich ein zutreffendes Bild ihres Verhältnisses zu Jahve zeichnen ließe. Sodann sind die betreffenden Worte für unseren Zweck auch recht unergiebig; alle drei, – bezw., wenn man Micha 6 f. als einen Sonderpropheten rechnet, vier, — lassen hinter der Sache, die sie verkünden, die Person gänzlich zurücktreten, besonders Nahum und Zephanja. Und schließlich würde sich andeutungsweise nur dasselbe ergeben, wie es sich deutlicher bei den älteren Propheten fand: allen ist die Verkündigung Jahves als eines mächtigen Gottes gemeinsam; besonders trifft das für Zephanja zu. Bei allen ergeht das Gericht über dasjenige, was dem allmächtigen Jahvewillen ethisch und physisch entgegensteht (vgl. vor allem Micha 5, 9 ff.; Zeph. 2, 15; 3, 1. 2. 11). Und wieder entspricht dem ein eigentümliches menschliches „Niedrigsein", um der Vernichtung zu entgehen (besonders Micha 6, 8; Zeph. 1, 7; 2, 3; 3, 12). Es darf wohl geschlossen werden, zumal wenn man wieder das gänzliche Zurücktreten der prophetischen Persönlichkeiten dazunimmt, daß auch das Verhältnis dieser Männer zur Gottheit auf den Ton schrankenloser Unterordnung gestimmt ist.

Dabei muß noch mit einem kurzen Wort auf das Verhältnis der Schriftpropheten zu der älteren Periode der Prophetie hinsichtlich ihrer Stellung zur Gottheit hingewiesen werden. Zweifellos haben die Propheten Züge von dem Sehertum in sich aufgenommen. Vor allem das Visionäre, das sich deutlich vorfindet, und die realistische Anschauung vom Gotteswort, — das wird uns besonders bei Jeremia beschäftigen, — haben beide gemein. Die eigentliche Stellung zur Gottheit dagegen ist ver-

wandt dem, was wir bei den Nabis fanden. Gerade was diesen charakteristisch ist, das völlige Passiv-sein des Menschen gegenüber der Gottheit, scheint sich, wenn auch ohne die ekstatische und sinnliche Beimischung, in gewisser Art auch bei den späteren Propheten erhalten zu haben.[1]) Es ist gewiß nicht zufällig, daß sich der Name Nabi auf die späteren Propheten übertragen hat. Denn was den alten Nabis das eigentümliche Gepräge gibt, daß sie ganz im Bann der Gottheit stehen, ist, in bestimmter Weise modifiziert, auch jenen als ihr Bewußtsein bestimmend erschienen.[2])

Worin diese Modifikation liegt, kann schon ein flüchtiger Blick in die prophetischen Schriften zeigen. Es muß nämlich beachtet werden, daß alle Prophetenreden auch einen durchaus subjektiven Stempel tragen. Hinter den Worten des Amos steht der derbe, schwerblütige Rinderhirt, aus jedem Ausspruch des Hosea erklingt dieses Mannes fein konstruierte, von den widerstreitendsten Empfindungen zerrissene Seele, durch Jesajas Prophetien geht der kühne Zug seines gewaltigen, umfassenden Geistes, und die Schrift des Micha stellt uns deutlich den harten, bis zur Schroffheit kühnen Bauer vor Augen. Gerade dies Hervortreten der prophetischen Individualität ist das Neue gegenüber der älteren Entwicklungsstufe.

Hier erhebt sich nun aber unabweislich die Frage, wie sich dazu die prophetische „Passivität" verhalte. Bisher war doch der Eindruck der, als ginge das Ich des Propheten völlig in dem Göttlichen unter. In der Tat: eine Verunglimpfung des Propheten wird von Jahve als die seinige empfunden (Am. 7, 17); im Zorn des Propheten kommt Jahves Groll zum Ausdruck

[1]) „Die Naturgrundlage ist dieselbe, nur ist ein Prozeß fortschreitender Hebung und Vergeistigung eingetreten." R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 5./6. Aufl. Gotha 1922/23. Band II, S. 424.

[2]) „Ihr Gott ergriff und überwältigte sie. Ihr Wort ist sein Wort. Sie sind nichts als seine blinden Werkzeuge." J. Meinhold, Einführung in das A. T., Gießen 1919, S. 141.

(Jes. 7, 13; 28, 11 ff.).[1]) Prophetenamt und Gotteswort decken sich also; ein grundsätzlicher Unterschied besteht nicht. Selbst in den Dingen des Ehe- und Familienlebens vollzieht sich dem Propheten irgendwie der Wille Gottes. Überhaupt tritt, wie schon mehrfach betont, ihre Persönlichkeit nominell völlig in den Hintergrund. „So sehr fühlen sich die Propheten als Werkzeuge in der Hand Jehovas, daß sie sehr oft von diesem in der ersten Person reden, sich selbst über ihm ganz vergessend".[2]) So scheint die Freiheit der persönlichen Entschließung aufs höchste beschränkt, der Realgrund für „Aktivität" von vornherein hinfällig gemacht zu sein.

Wie haben wir hier zu urteilen?

6. Es kommt alles darauf an, zu sehen, wie die „Passivität" bei den alten Propheten gedacht ist, in welchem Sinne man überhaupt bei ihnen von Passivität reden kann. Zu diesem Zwecke richten wir unser Augenmerk auf die prophetische Unterordnung, wie sie sich uns darstellt, abgesehen von dem Bewußtsein ihrer Träger.

Dabei ist zunächst eins zu beachten:

Es kann nicht jeder Nabi sein. Von Saul erzählen die alten Quellen, der „Geist Gottes", — und damit natürlich auch

---

[1]) Hierfür läßt sich auch eine alte Samuelstelle geltend machen. Dem Saul wird, nachdem ihm vorher (I, 10, 7) gesagt ist, er solle, sobald das durch den Geist Jahves hervorgerufene התנבא usw. eingetroffen sei, das Nächstliegende ausführen in der Gewißheit, damit den Willen Jahves zu tun, in Kap. 11 von dem Plane der Ammoniter Mitteilung gemacht: „Da ergriff der Geist Gottes den Saul, als er diese Dinge hörte, und sein Zorn ergrimmte sehr;" und als er die zerstückten Rinder durchs Volk sandte, „da fiel der Schrecken Jahves auf das Volk, und sie standen auf wie ein Mann." Sauls Zorn ist, genau wie vorher sein התנבא, Wirkung des Geistes Jahves und entspricht dem Affekt der Gottheit; Beweis dafür ist die Wirkung auf das Volk, die als ein durch einen „Gottesschreck" erregter Furchtzustand bezeichnet wird.

[2]) K. Köhler, Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen, Darmstadt 1860, S. 45.

die Möglichkeit des התנבא (vgl. 1. Sam. 10, 6; 11 6), — sei von ihm gewichen, nachdem seine religiös-sittliche Ungeeignetheit sich erwiesen habe. Jesaja darf die zwar allgemein gehaltene, aber tatsächlich seine Berufung einschließende Frage Jahves erst vernehmen, nachdem seine Sünde entfernt ist. Micha weissagt über die Nebiim den Untergang (3, 5 ff.), weil sie dem Volke nach dem Munde reden und ihren Beruf der niedrigsten Selbstsucht untertan machen, weil ihnen eben das fehlt, was der Prophet in berechtigtem Stolz (V. 8) von sich aus sagen kann, der Sinn für das Rechte, die unbestechliche Lauterkeit, die kraftvolle, heilige Energie. Es darf als sicher gelten, daß eine gewisse ethisch-religiöse Bestimmtheit des Menschen vorhanden sein muß, der ein rechter Prophet zu sein gewürdigt wird. Riehm spricht in ähnlichem Sinne davon, daß die „eigentliche Prophetie ein normales sittlich-religiöses Verhältnis der Propheten zu Gott als ihre notwendige Voraussetzung erfordert",[1]) wobei mit „normal" offenbar nicht ein Zustand gekennzeichnet sein wird, wie er bei dem Durchschnittsmenschen sich findet, sondern vielmehr etwas gemeint ist, was der Mensch idealiter haben soll.

Darf sonach eine ganz bestimmte ethisch-religiöse Prädisposition als gewiß angenommen werden, so kann man, darüber hinausgehend, überhaupt von einer durchaus originalen, aus der prophetischen Persönlichkeit erwachsenden inneren Lage sprechen. Zunächst darf die Selbständigkeit des prophetischen Bewußtseins behauptet werden. Das gilt einmal in bezug auf die Form, in der die geistige Tätigkeit verläuft. Es war schon berührt worden, wie jede der Prophetenschriften ganz und gar

[1]) E. Riehm, Die messianische Weissagung, ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung, 2. Aufl., Gotha 1885, S. 40. Vgl. Kurtz, a. a. O. S. 17: „Die höhere geistige Differenzierung" der Propheten ist „eine Grundbedingung zu ihrer Entwicklung zum Berufsbewußtsein".

das eigentümliche Gepräge ihres Urhebers aufweist. Das bis ins einzelne nachzuweisen, ist weder notwendig noch möglich; trägt doch fast jeder Satz die charakteristischen Zeichen seiner Verfasser. Ihre Reden sind der getreue Ausdruck ihres Charakters, ihre Bilder liefern ein Konterfei ihrer Lebensschicksale, ihre Sprache zeigt ihr Temperament und inneres Leben bis in die feinsten Verästelungen hinein, ihre poetische Gestaltungskraft und ihre souveräne Handhabung des Wortes zeigen ihre geistige Größe, oft ihre seelische Tiefe. Man kann es darum als gewiß hinstellen, daß die Selbständigkeit des prophetischen Geistesgehaltes der Form nach über jeden Zweifel erhaben ist.

Aber auch dem Inhalt nach. Ewald weist darauf hin,[1]) daß in den Reden der Propheten der Anschauung, dem Bilde weit mehr als dem „reinen gedanken" Raum gegeben sei; das erkläre sich so: „Der große vorzug einer anschauung vor dem reinen lehrsaze liegt darin daß sie gleich unmittelbar aus dem vorliegenden leben entspringt und eben so unmittelbar in dieses eingreift." Und Lazarus[2]) sieht die Bedeutung der Propheten nicht in ihren Weissagungen, sondern in ihren „an die lebendige Wirklichkeit angeknüpften ewigen Forderungen". Beiden Äußerungen liegt die — zweifellos richtige — Beobachtung zugrunde, daß eigentlich alles, was die Propheten schreiben, sagen und tun, es irgendwie mit ihrer Lebenserfahrung, mit der konkreten Realität ihres Volkes, ihres Schicksals, ihres ganzen Lebenszusammenhanges zu tun hat. Ist es doch geradezu ein Kriterium für „Echtheit" oder „Unechtheit" einzelner Stellen auch innerhalb der prophetischen Literatur, ob der jeweils gebotene Inhalt vom Standpunkt des Schriftstellers aus „psychologisch möglich" ist, bezw. ob Rudimente aus Vorstellungen früherer Jahrhunderte den Bewußtseinsgehalt des betreffenden

[1]) A. a. O. I, S. 27 f.
[2]) M. Lazarus, Der Prophet Jeremias, Breslau 1894, S. 13.

Verfassers mit durchsetzen oder bestimmen, — was für unseren Zweck hier dasselbe ist. Die Beziehung des Gegenstandes der prophetischen Reden zum Leben ihrer Autoren tritt nicht nur dort in die Erscheinung, wo die Gegenwart mit scharfen Worten gegeißelt wird, und wo jedes Wort, möchte man sagen, ein Zeugnis gibt von der Gabe zutreffender Beobachtung, von dem scharfen Auge für die Tatsachen in ihrer nackten Wirklichkeit. Sondern ein solcher Konnex zwischen Wort und Leben findet sich auch da, wo der Blick der Propheten in die Zukunft schaut. Was ihrer lebendigen Gegenwart fehlt, das erwarten sie von der Zukunft; und sie reden über diese Zukunft aus Ideen und Vorstellungen heraus, die, in dem zweifachen, vorher angedeuteten Sinne, ihr geistiges Eigentum sind.

Zu der sicheren Annahme der Selbständigkeit des prophetischen Geistes[1]) darf ferner die Behauptung seiner Klarheit treten. Das kann zunächst nur mit einer gewissen Einschränkung gelten. Wir haben zweifellos Hinweise im Alten Testament, nach denen von einer solchen „Klarheit" des prophetischen Bewußtseins nicht durchgängig die Rede sein kann (Num. 24, 3 f. 15 f.; Hos. 9, 7; Jes. 28, 10), besonders bei Ezechiel.[2]) „Zwar sind ekstatische Zustände, in welchen der Mensch ganz bewußt- und willenlos der Gewalt des über ihn kommenden Geistes preisgegeben ist, unstreitig im Bereich der alttestamentlichen Religion vorgekommen, stehen aber unterhalb der Grenze des eigentlichen Prophetismus." Diesem Satz

[1]) Vgl. schon A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. Eine apologetisch-hermeneutische Studie. Gotha 1860. S. 70 u. 76 und zu dem folgenden ebenda S. 50.

[2]) Dazu sei verwiesen auf den erwähnten Aufsatz von Baentsch „Pathologische Züge" usw.; doch betont auch er, durchaus richtig, daß es sich bei den Schriftpropheten nicht um eigentlich „pathologische Naturen" handelt; sondern bei ihnen „sind die pathologischen Zustände mehr peripherisch. Sie tangieren und trüben das Bewußtsein nicht" (S. 57 f.).

Riehms[1]) muß unbedingt zugestimmt werden. Denn die prophetischen Persönlichkeiten der von uns ins Auge gefaßten Zeit gehen hellen und klaren Sinnes durch ihre Gegenwart.

Das kann bereits eine oberflächliche Lektüre ihrer Worte einleuchtend machen; auch war schon davon die Rede. So möge hier nur eine der wenigen alttestamentlichen Stellen angeführt werden, die über den Prophetismus spricht, Num. 12, 1 ff.[2]) Da macht Jahve gegenüber dem Aharon und der Mirjam, die sich im Besitze gleicher göttlicher Offenbarung glauben wie Mose und ihm daher seine überragende Stellung mißgönnen, darauf aufmerksam, daß es gewissermaßen zwei Klassen von Propheten gebe: die eine, — der also Aharon und Mirjam zuzurechnen sind, — der sich Jahve durch Gesichte und Träume kundtut; die andere, deren Angehörige, — hier durch Mose vertreten, — bei vollem Bewußtsein, unverhüllt, die „Gestalt Jahves schauen" und „Mund zu Mund mit ihm sprechen" dürfen. Es wird auch für diese Stelle zutreffen, was Kuenen[3]) zu den ähnlichen Gedankengängen des elften Numeri-Kapitels sagt: „Der Urheber hat . . . die Entwicklung des Prophetismus im achten Jahrhundert hinter sich." Denn unter der ersten Art ist offenbar an den Typ der alten Gottesmänner gedacht, dessen Charakteristika zur Zeit der großen Propheten nur noch je und dann hervortreten, während

[1]) E. Riehm, Alttestamentliche Theologie, bearbeitet und herausgegeben von K. Pahncke. Halle 1889. S. 212. Vgl. Hölschers Charakteristik der Prophetie des Amos: „Keine gesammelten, halbverständlichen Laute, sondern klare Verkündigung göttlicher Wahrheiten" (S. 197).

[2]) Ob wir hier sagenhaften Stoff vor uns haben, ist für unsern Zweck belanglos. Das für uns Wertvolle ist das Urteil über Prophet und Prophetentum, wie es der Mann oder die Männer hatten, denen wir die gegenwärtige Form verdanken.

[3]) A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., übersetzt von Th. Weber. Leipzig 1887. I, S. 236. Vgl. Baentsch, Exodus-Levitikus-Numeri übersetzt und erklärt. Göttingen 1903. S. 505.

die zweite Kategorie ein Spiegelbild des Prophetentums der klassischen Zeit[1]) geben wird, wie ja Mose überhaupt dieser Epoche als der Idealtypus des Propheten erschien (vgl. Dt. 18, 15. 18). Historisch angesehen, werden natürlich die Gestalten der großen Propheten der Darstellung des Propheten Mose mit die Farben verliehen haben. Darum ist die Stelle zur Charakterisierung des Prophetentums von Wert und verstärkt den Eindruck der Selbstdarstellung der Propheten, daß nämlich die Klarheit des prophetischen Bewußtseins als gewiß vorausgesetzt werden kann.[2])

Diese beiden Einschränkungen, religiös-sittliche dispositio und Selbständigkeit sowie Klarheit des Geistes, müssen also von vornherein gemacht werden, wenn man das Verhältnis des Propheten Gott gegenüber als ein passives faßt. Ist das aber der Fall, dann liegt darin bereits ausgesprochen: nicht ein Zwangsmäßiges, ein knechtender Druck, ein äußeres Müssen kann die prophetische Unterordnung unter Gott charakterisieren; denn wäre das Tatsache, so wären die beiden als Voraussetzung für das Prophetsein nachgewiesenen Momente einmal nicht notwendig, — dumpfe Sklavenseelen hätten sonst

[1]) Dabei ist selbstverständlich zu beachten, daß, was die inhaltliche Ausgestaltung der Mosefigur anbelangt, das Einzigartige, auch den Propheten Überlegene dieses Mannes hier mit zum Ausdruck gebracht worden ist. Darin stimme ich Hänel, a. a. O. S. 6 (vgl. S. 19. 45), zu.

[2]) „So gewaltig . . . die geistige Erregung des Propheten ist, so geht sie doch nie so weit, daß er darüber seiner selbst unmächtig würde und das verständige, klare Bewußtsein verlöre" (Köhler S. 46). Zu vergleichen sind dazu die bei E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. III, 2, Leipzig 1857, S. 158 ff., angeführten Belege aus den Kirchenvätern, die teilweise gar in das andere Extrem fallen, den Propheten den ekstatischen Charakter gänzlich abzusprechen. Hierzu vgl. außer Hengstenberg S. 160 auch Tholuck a. a. O. S. 65 und vor allem G. F. Oehler, Theologie des des A. T., 2. Aufl., Stuttgart 1882, S. 729 ff. Das Rechte trifft für die ganze Frage zweifellos Kuenen, wenn er (Profeten I, S. 97 f.) sagt: „De ecstase is in het leven van den Israelietischen profeet niet de regel, mar de uitzondering." Ähnlich Riehm, Mess. Wsf. S. 19.

viel besser zum Propheten gepaßt, — und zum anderen nicht erkennbar, weil der Zwang sich lähmend auf die Schwingen des Geistes legen muß, und würden keinesfalls auf jeder Seite der prophetischen Bücher in die Augen springen. Sondern die Unterordnung wird so gefaßt werden müssen, wie es einer sittlich-religiösen Persönlichkeit von einem selbständigen und klaren Geiste würdig ist: als ein inneres Müssen, als ein geistig-sittliches Bezwungensein. Es ist, als wenn vor der gewaltigen Realität Gottes der Prophet erschauernd in die Knie stürze: ich kann nicht anders! nimm mich hin! —, als lasse es ihm keine Ruhe, bis er sich unter die starke Gotteshand gebeugt hat, sich ihm verschreibend zu immerwährendem Dienst.

Es ist begreiflich, daß die richtig verstandene „Passivität" die prophetische „Aktivität" nicht nur nicht hemmen, sondern vielmehr noch steigern wird; darauf war ja schon oben[1]) hingedeutet worden. Wäre ein sklavisches Unterjochtsein der prophetische Seelenzustand, so wäre eine Steigerung zu roher, brutaler Kraft immerhin verständlich,[2]) aber nimmermehr der aus den Tiefen kommende und über Höhen gleitende Flug des Prophetengeistes, nimmermehr die aus des Lebens Urquell stammende, zu schöpferischer Gestaltungskraft fortstürmende Energie, nimmermehr der kühne Zug freiester menschlicher Größe mit dem Stempel von Ewigkeit. Daß die Propheten sich mit ihrer ganzen Persönlichkeit Gott unterordnen, gibt

[1]) So S. 25 und 44.

[2]) So etwas findet sich fraglos bei den älteren Nabis. Hölscher sagt dazu (S. 31): „Aufgehoben ist nur die Willkür, die Freiheit der Bewegung, nicht die Willenstätigkeit als solche. Diese Willenstätigkeit kann sich sogar als solche gerade in diesen (ekstatischen) Zuständen zu ganz außerordentlichen Willensleistungen steigern, wie sie unter normalen Bedingungen nicht vollzogen werden;" und er erinnert an das „stundenlange Springen, Tanzen und Toben der Ekstatiker", 1. Kön. 18, 26—29 und den „Fall des Elias" 1. Kön. 18, 46.

ihnen den Aufschwung des Lebens und die rechte Kraft zur Tat. Wohl ist Amos fraglos schon an und für sich ein Mann persönlichen Mutes (3, 12); aber erst das Bewußtsein, Jahves Werkzeug zu sein, verleiht ihm die Kühnheit, aus der Stille des Weidelandes unter die festlich erregte Menge der großen Stadt mit drohendem Wort zu treten und dem Gebot des mächtigen Priesters Abwehr und Angriff entgegenzustellen. Von Micha wird in bezug auf sein früheres Leben dasselbe zu gelten haben; aber zu welcher Tatkraft, zu welchem Wagemut ihn, seinem eigenen Geständnis nach (3, 8), sein Prophetentum bringt, das ist noch hundert Jahre später in aller Munde (Jer. 26, 18 vgl. Mi. 3, 12). Und wie groß muß ferner, das sei hier noch einmal gesagt, der Gegensatz zwischen dem Ehemals und Später bei der sensiblen Natur eines Hosea gewesen sein! Besonders aber gibt die Gewißheit, der Knecht Jahves zu sein, dem Jesaja eine fast über das Maß des Menschlichen hinausragende Größe; vor allem sei hier 7, 11 genannt, wo er dem König die Wahrheit seiner Sendung und seiner Worte beweisen will mit dem gewaltigen Satz: Fordere dir ein Zeichen von Jahve, deinem Gott, mach's tief nach Scheol oder mach's hoch nach oben! Es war ja bereits mehrfach darauf hingewiesen worden, wie deutlich gerade bei Jesaja das Zusammen von Kleinheit — gegenüber Gott — und Größe — gegenüber den Menschen — hervortritt.

Und dieses Doppelte ist auch erneut zu betonen, wo es um die Bestimmung des Wesens der prophetischen Passivität geht. Gewiß kann bei den Propheten von einer Selbständigkeit des Geistes gesprochen werden, — aber sie tritt praktisch in die Erscheinung, wo es sich handelt um ein Menschliches, um ihre eigenen menschlichen Ausdrucksformen und Anschauungsmittel, und zwar im Verhältnis zu einem Menschlichen oder doch außer ihnen Befindlichen, — aber niemals

auch nur ein Schatten von solcher Selbständigkeit gegenüber der Gottheit. Die Klarheit ihres Bewußtseins richtet sich auf alle Dinge, mit denen sie es zu tun haben; klar erfassen sie auch den sittlichen Willen der Gottheit und deren heilige Wirklichkeit. Aber nie eine Andeutung dafür, daß sie sich bewußt werden oder auch nur bewußt werden wollen über ihr persönliches Verhältnis zur Gottheit. Vielmehr ist scharf zu beachten, daß die Selbständigkeit und Klarheit des prophetischen Geistes nur dem rückschauenden Beobachter als etwas erscheinen, das imstande ist, das Wesen der prophetischen Passivität zu beleuchten. Der Prophet selber weiß von sich nichts anderes, als daß er Werkzeug Jahves sei;[1] „es lebt in ihnen das feste Bewußtsein des Müssens."[2]

Schauen wir noch einmal in das Kapitel Jes. 6 hinein: als die göttliche Stimme erschallt, fragend und suchend nach einem Boten zum Volke hin, da tritt Jesaja mit seiner ganzen Persönlichkeit in den Dienst Jahves hinein, ohne Einschränkung, ohne Zukunftssorgen, ohne Fragen und Bedenken; er stellt gewissermaßen eine Blankovollmacht aus über sich selbst. Objektiv betrachtet, sieht es so aus, als brauche er das nicht, als sei es ein freiwilliger Entschluß. Aber für ihn ist dieser freiwillige Entschluß ein Zwang, er kann nicht anders[3] als ein bedingungsloses Ja sagen auf die göttliche Frage, die ihm nicht ein Hypothetisches ist, sondern ein Kategorisches. Ist es ein Wunder, wenn der Prophet Amos, der nur mit einem

[1]) Vgl. auch Köberle a. a. O. S. 124 f., der im Anschluß an die Ausführungen über den sittlich-religiösen „Charakter" als Vorbedingung der „Offenbarung" sagt: „Im übrigen betonen die Propheten nichts stärker, als daß nicht sie, nicht die in ihnen gelegenen Bedingungen und Gaben, sondern einzig Gottes Ruf, Sendung und Gabe sie zu Propheten gemacht habe." Sehr treffend hierzu auch Hänel, S. 156.

[2]) Kittel, a. a. O. II, S. 420.

[3]) Vgl. Köberle, S. 122.

Satz, mehr nebenbei, von seiner Berufung berichtet, es dann mit den Worten tut: „Jahve nahm mich von der Herde weg"? Dem Bewußtsein des Propheten bleibt das große Muß als das Entscheidende und Wesentliche an jener einzigartigen Stunde.

Es ist also gewiß, soweit wir bisher sahen: für die Propheten selber ist das Gefühl der Unterordnung das Bestimmende, das ihrer Stellung zu Gott den Stempel gibt. Indem sie ihre Persönlichkeit ganz unter den Willen des machtvollen Gottes treten lassen, bedarf es für sie keiner inneren Auseinandersetzung mit ihrem Beruf und keines Nachgrübelns über das, was sie sagen. Eine eigentümliche Unreflektiertheit in diesem Punkte bestimmt darum ihr ganzes Wesen. Sie wissen sich als Jahves Sprachrohr, das ist alles; was sie außerdem sind, fühlen, tun, kommt für sie nur dann in Betracht, wenn es eine Beziehung hat zu ihrer prophetischen Aufgabe. Aber weil dem so ist, hat man, so tief sie diese ihre Aufgabe auch affiziert, doch immer leicht die Empfindung, als blieben die letzten Gründe ihres Gemütes irgendwie daran unbeteiligt, als gleite die „Offenbarung" gleichsam durch sie hindurch, wie der elektrische Strom durch den Draht, nachdem der Funke einmal von einem Pol zum andern hinübergesprungen ist, — als seien vielfach Wasser am Grunde unaufgewühlt, wenn auch der Sturm die Oberfläche zu hohen Wellen erregt. Es ist, als bleibe selbst auf den Höhepunkten des Prophetentums, zu den Stunden ihrer gewaltigsten Größe, ein Etwas in der Tiefe ihrer Seele unberührt, das bei dem gewaltigen Daherbrausen der Gottesworte gleichsam noch schüchtern versteckt erscheint.

Was dieses Etwas ist?

Wenn die Propheten so Organ Gottes sind und sein wollen, daß sie in allem der Ausdruck seines Willens sein möchten und alles Persönliche, was nicht dieser Aufgabe dienst-

bar sein kann, zurückstellen, dann geht die Intensität ihres Prophetentums auf Kosten eben dieses persönlichen, ihnen menschlich Eigenen. Und die Frage, die sich jetzt erhebt, ist die: gibt es nicht doch Fingerzeige dafür, daß sich bei den älteren Propheten etwas Derartiges, gerade in bezug auf ihr Verhältnis zur Gottheit, findet?

Wir kommen damit an einen Punkt, den wir für gewöhnlich in erster Linie ins Auge fassen, wenn wir von der Stellung zu Gott sprechen. Da denken wir sofort an den Verkehr mit Gott, wie er sich abspielt im Gebetsleben.

Zweites Kapitel.

Der Gebetsverkehr mit der Gottheit.

1. Verkehr mit der Gottheit vollzieht sich in der Form des Gebets; denn „das Gebet ist der einzige Weg, der von der Menschenseele aufwärts zu Gott führt".[1])

Ja, eine Religion ohne Gebet ist keine Religion. In jeder Religion steckt doch etwas im tiefsten Grunde Utilitaristisches.[2]) Ihre Anhänger wollen alle aus einem negativen Zustand zu einem positiven hindurchdringen. Sie wollen etwas von der Gottheit, selbst bis zu den höchsten Stufen im Gebiet der Religion, da man „Ruhe sucht für die Seele". Das Gebet ist der Rahmen um dieses Bild. Seine zwei großen Hauptarten, Bittgebet und Dankgebet, sind das Vorher und Nachher zu dem jedesmaligen Sehnen und Wollen des

[1]) K. Girgensohn, Zwölf Reden über die christliche Religion, 3. Aufl., München 1913, S. 171 f.; vgl. J. Kaftan, Dogmatik, 5/6. Aufl., Tübingen 1909, S. 194.

[2]) Vgl. O. Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik, 5. Aufl., hrsg. von H. Preuß, Leipzig 1916, S. 10. 13, sowie Cornill, a. a. O. S. 18, und Duhm, Isr. Proph., S. 67.

Frommen. Aber getragen wird das Ganze von dem Bewußtsein des Menschen, Gott zu haben, — das ist die dritte große Sonderart des Gebetes,[1]) wir nennen sie Anbetung.[2])

Je primitiver eine Religion ist, desto massiver an Form und konkreter an Inhalt ist ihre utilitaristische Tendenz; desto massiver ist auch die Form des Gebets, desto konkreter sein Inhalt. Beides bestätigt die Entwicklung des Gebets im Alten Testament. Hier sei vor allem das erste ins Auge gefaßt.

Die beiden Hauptausdrücke für „beten", עתר und התפלל, bedeuten, höchstwahrscheinlich, ursprünglich der eine „opfern",[3]) der andere „sich Einschnitte machen".[4]) Darin liegt ein Hinweis auf zwei verschiedene Formen des Gebetsverkehrs.

Von der ersten Art soll nur kurz die Rede sein. Nur so viel sei gesagt, daß diese Form der Ausübung des Verkehrs mit der Gottheit, — durch ein Opfer Gott anzuflehen,[5]) —

---

[1]) Die jenes „Utilitaristische" nicht zu haben braucht, ja, a priori nicht hat.

[2]) Vgl. A. Schlatter, Das christliche Dogma. Calw und Stuttgart 1911, S. 220 ff.

[3]) Das arabische Stammwort ist nicht ʿaṭara (Gesenius, Thesaurus zu עתר I) räuchern (vgl. noch Riehm, Altt. Th. S. 315), sondern ʿatara (Wellhausen, Reste arab. Heidentums, Berlin 1887, S. 166), opfern (vgl. ebda. S. 115; A. Greiff, Das Gebet im A. T., Alttestl. Abhandlungen, hrsg. v. J. Nikel, — Münster 1915, S. 16 f.; Heiler, a. a. O. S. 71).

[4]) Vgl. Hos. 7, 14; Wellhausen, Proph., S. 120; Hölscher S. 13; Hans Schmidt, R. G. G. II (Art. „Gebet II"), S. 1151; anders, aber m. E. nicht überzeugend, Greiff S. 17 ff.; vgl. O. Procksch, Die Genesis übersetzt und erklärt, Leipzig 1913, S. 294.

[5]) Wenn Heiler S. 72 sagt: „Das Gebet ist eine der Wurzeln des Opfers, und es ist zweifellos älter als dieses letztere," — so hat er natürlich insofern recht, als selbstverständlich der Wille, Gott anzurufen, der Ausübung des Anrufens vorangeht. Aber gerade der etymologische Befund scheint doch darauf hinzuweisen, daß in praxi solch Anrufen ohne ein Opfern für unwirksam galt, und daß darum das „Opfern" erst recht eigentlich das „Beten" ausmachte. Daß die Handlung (des Opferns) von Anfang an durch Worte (des Betens) begleitet war, ist durchaus wahrscheinlich. Greiff (a. a. O. S. 26) sagt mit Recht: Kultus und Gebet „sind

mehr und mehr aus der Hand der Laien in die der Priester überging und da so sehr zum Selbstzweck wurde, daß die Propheten statt der Opfer sowie der begleitenden kultischen Gebete oft und nachdrücklich auf die Sittlichkeit als die Grundlage des Verkehrs mit Gott hinwiesen.[1]) Wie sich jener Übergang vollzog, soll hier nicht untersucht werden; zum größten Teil werden es praktische Gründe gewesen sein, die ihn ermöglicht haben; denn der Grundsatz des „allgemeinen Priestertums" ist daneben in dieser Beziehung noch lange bestehen geblieben,[2]) indessen allmählich verschwunden, da seine Verwirklichung bei dem immer komplizierter werdenden Kultus unmöglich war. Auch werden die Priester solcher Entwicklung nach Möglichkeit Vorschub geleistet haben. Wie dem auch sei, diese Form des Nahens zu Gott ist ursprünglich jedenfalls Sache des Laien, entgleitet aber im Laufe der Zeit gänzlich seinen Händen und geht an die Fachleute über. Bei der

gleich alt, gehören zueinander wie Leib und Seele" (vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie, 2. Aufl., Tübingen 1907, S. 386). Daß das Beten im engsten Zusammenhang mit dem Kultus steht, dazu stimmt auch die Tatsache, daß „der Ort, an dem Gebete gesprochen werden, . . . fast immer das Heiligtum, die Stätte . . . ist, . . . wo man Gott begegnen, seiner habhaft werden kann" (Schmidt in R. G. G. II, S. 1150), — wobei das „fast" allerdings erheblich unterstrichen werden muß (vgl. Greiff, S. 29). Man muß sich eben bei alledem bewußt sein, daß das Opfer ja nicht die einzige Quelle ist, die für die Genesis des Gebetes in Betracht kommt.

[1]) Vgl. Duhm, Isr. Proph., S. 193 f.; J. Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. T. (Festschrift, dem Prinzregenten Luitpold von Bayern . . . dargebracht von der Universität Erlangen, Bd. I, Erlangen 1901, S. 251—278), S. 261, und, besonders gründlich, E. König, Der Jeremiaspruch 7, 21—23 usw. (Theol. Stud. u. Kr. 1906, S. 327—393), S. 360—372.

[2]) Hierzu sei verwiesen auf B. Stade, Biblische Theologie des A. T., Bd. I, Tübingen 1905, S. 127, Anm. 1; vgl. Graf Baudissins Bemerkung, daß laut 1. Kön. 1, 19 Ebjatar erst von Adonia eingeladen werden, also nicht notwendig beim Opfer zugegen sein mußte (Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, S. 209).

zweiten Art des Betens, — dem „התפלל", — ist es eher umgekehrt, wie wir sehen werden.

Die Etymologie des התפלל weist darauf, daß eine Art Selbstverwundung für das Gebet charakteristisch war. Es ist zwar nicht undenkbar, daß diese Art, die Gottheit anzurufen, einmal allgemein vom Volke geübt wurde; daß jedenfalls nicht vom israelitischen Volke, scheint hinreichend deutlich zu sein; wird doch die kultische Selbstverwundung nach 1. Kön. 18, 28 als fremde Sitte empfunden und von Hosea, — wenigstens erweckt der LXX-Text in 7, 14 den Eindruck, — als solche beurteilt. Aber nach dem uns zu Gebote stehenden Material findet sich die Selbstverwundung vor allem bei bestimmten Kreisen, die in leidenschaftlicher, ekstatischer Weise ihre Gottesverehrung zu bezeugen pflegen, wie die Baalspropheten in 1. Kön. 18, 28. Aus 1. Kön. 20, 35 ff.; Sach. 13, 6 geht deutlich hervor, daß die Wunden als Kennzeichen des Prophetentums gelten. Es ist mithin die Selbstverwundung ein ursprünglich fremder Ritus, der in Israel vor allem in die ekstatische Frömmigkeit der Nabis[1]) übergegangen ist, offenbar (1. Kön. 18, 28; Hos. 7, 14) zu dem Zweck, um deren Gebete nachdrücklich zu gestalten.

Denn das ist ja das Wesentliche, was die Nabis mit allen sonstigen „Gottesmännern" gemein haben, daß ihre Gebete wie überhaupt das von ihnen gesprochene Wort von so einzigartiger Bedeutung sind. Das kam, wie wir sahen, zunächst vor allem für die „Seher" in Betracht. Doch wurde bereits angedeutet, daß gerade in Hinsicht des für das Volk wunderbarsten Punktes, ihrer geheimnisvollen Stellung zur Gottheit, eine scharfe Differenzierung kaum ernstlich vollzogen

[1]) Allgemeine Verbreitung scheint er nur als Trauerbrauch gehabt zu haben (Lev. 19, 28; 21, 5; Dt. 14, 1; Jer. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; Mi. 4, 14).

wurde. Für das Bewußtsein des Volkes sind Nebiim und Seher wie überhaupt die religiösen Heroen der Vorzeit Inhaber der gleichen, göttlichen Kraft, — Gottesmänner. Ihnen allen[1]) traut man das gleiche zu: was sie sagen und befehlen, das ist vollendet und vorhanden. Kein Wunder ist zu groß, als daß das gesprochene Wort eines Mannes, „mit dem" die Gottheit ist, es nicht vollführen könnte, — es braucht nur an Josuas Sonnenwunder gedacht zu werden. In einer Zeit, wo man die Gottheit aus ihrem Beauftragten und diesen für die Gottheit sprechend glaubt, ohne sich der „Grenzen der Menschheit" bewußt zu werden, — da muß die Gottheit in völliger Exekutive hinter dem Wort ihres Boten stehen, da kann man nicht anders, als solch einem Manne Gottestaten zutrauen.[2])

Was Wunder, wenn Menschen, die eine Bitte an die Gottheit zu richten beabsichtigen, sich um Unterstützung an derartige Leute wenden,[3]) die offenbar in so naher Beziehung zur Gottheit stehen, ja, einen so gewaltigen Einfluß auf sie haben. Und hier ist nun zu beachten, daß der terminus technicus für die Fürbitte solcher der Gottheit besonders nahestehender Personen das Verbum הִתְפַּלֵּל ist. Es wird gebraucht von der Fürbitte des Abraham für Abimelek (Gen. 20, 7. 17 E),

[1]) Vgl. die Definition der Nebiim bei S. Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia (Skrifter utgit af Videnskapsselskapet i Kristiania 1913, II, Hist.-Filos. Kl. No. 5), S. 36.

[2]) Hierzu ist vor allem Hölscher, a. a. O. S. 89 ff. 154 ff. 182 zu vergleichen, wo das Material gesammelt und systematisch verwertet ist.

[3]) In bezug auf die Nebiim sagt Kraetzschmar, a. a. O. S. 13 f.: „Schwerlich wird H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel 1899, der Erscheinung gerecht, wenn er den Propheten der Zeit Sauls nachsagt, daß sie ‚eine egoistische Mystik in rohen Formen pflegten' (S. 71), und ferner über dieselben urteilt: ‚Sie wollen für sich selbst, zu ihrer eigenen Befriedigung, die Nähe Gottes erleben. Für das Wohl des Volkes tun sie nichts' (S. 172)." Gerade auf diese Seite des Wesens der Nebiim macht Weber (a. a. O. S. 106 u. ö.) mit Recht aufmerksam.

des Mose für Israel (Num. 11, 2; 21, 7E, vgl. noch Dt. 9, 20. 26), des Samuel für das Volk (1. Sam. 7, 5; 12, 19. 23), eines Gottesmannes für König Jerobeam (1. Kön. 13, 6). Ja, man darf sagen: an den ältesten aller nachweisbaren Stellen[1]) steht התפלל in dieser Verwendung. Daß da der Schritt zum Gebrauch des Wortes התפלל für das Gebet überhaupt nahe lag, ist zweifellos und wird überdies durch 2. Kön. 4, 33; 6, 17. 18 deutlich gemacht: Elisa betet zu Jahve, und das erbetene Wunder tritt ein, — „so wird das Zauberwort zum Gebetswort, . . . welches nur darin noch einen Rest des Zauberhaften behält, daß die Wirkung des Gebetes plötzlich und fast wie selbstverständlich erfolgt."[2]) Jedenfalls ist התפלל in alter Zeit gebraucht von dem Bitten der Gottesmänner und erst von da aus in den allgemeinen Gebrauch übergegangen.

2. Diese Andeutungen mögen hier genügen, und wir kommen nunmehr zu den vorjeremianischen Schriftpropheten[3]) selber.

Da ist zunächst zu sagen, daß mehrfach Gebete im Munde des Volkes genannt werden. Zwar wenn Jes. 1, 15; 29, 13 von einem Beten des Volkes sprechen, so ist damit deutlich das kultische Gebet gemeint, welches mit dem Opfern zugleich kritisiert werden soll; auch Hosea verurteilt 7, 13 f. scharf das beim Kultus übliche[4]) Beten des Volkes. Aber Micha denkt sich in der dunklen Zukunft das Volk vergeblich zu Jahve schreien, 3, 4; Hosea legt dem Volke verzweifelten Angstruf

[1]) 1. Sam. 8, 6; 2. Sam. 7, 27 entstammen wohl einer deuteronomischen, 1. Sam. 1 (in Betracht kommen V. 10. 12. 26. 27) immerhin einer jüngeren E-Schicht; außerdem steht das Gebet der Hanna in irgend einer Beziehung zum Opfer und gehört mehr jener ersten Art des Gebets an. 1. Kön. 8 (V. 28. 29. 30. 33. 35. 42. 44. 48. 54) und 2. Kön. 19, 15. 20; 20, 2 = Jes. 37, 15. 21; 38, 2 sowie wohl auch Jes. 16, 12 sind relativ späten Ursprungs.

[2]) Hölscher, S. 155.

[3]) Über Elias Wort 1. Kön. 19, 4 vgl. unten S. 158 f.

[4]) Vgl. das על משכבותם V. 14 und Sellin z. St.

(8, 2) und flehende Reueworte in den Mund (14, 3 f.), die sich in direkter Rede an Jahve wenden, wie ja auch 6, 1—3 direkte Rede des — scheinbar reuigen — Volkes bringen. Und wenn das auch zum Teil der Art und Weise der Propheten, unmittelbar-plastisch zu sehen und zu gestalten, auf Rechnung zu setzen ist (vgl. Jes. 3, 13 ff. u. ö.), so viel wird man doch sagen müssen, daß nur ein Mann, der Jahve als ein Du kennt, auch das Volk das Wort unmittelbar an die Gottheit richten lassen kann.

Sonst aber findet sich nur Weniges, was hier geltend zu machen wäre. Am. 7, 2. 5, — darüber war gesprochen, — sind elementarer Aufschrei des mit seinem Volke fühlenden Mannes, ein unreflektiertes Reagieren gegen die schrecklichen Gerichtsvisionen, und stehen jedenfalls außerhalb, besser unterhalb des Prophetischen. Bei Jesaja haben wir direkte Anrede nur in 2, 6, — doch hat LXX die signa der zweiten Person nicht, — und 9, 2 f.; beide Male hat sie kaum mehr zu bedeuten als eine schärfere Nüanzierung, dort der strengen Gerichtsdrohung, hier der dankbaren Stimmung.

Die wichtigste Stelle aus der älteren prophetischen Literatur ist Hos. 9, 14. Das Wort steht inmitten[1]) der Schilderung

[1]) Greßmann sieht hier zwei verschiedene Drohreden, 9, 10—11. 16^{b}. 12 f. und 14—16^{a}. 17. Er ermöglicht diese Teilung, indem er 16^{b} versetzt und die Worte mit zweiter Person in V. 14 als „schlechte Variante zum Folgenden" streicht. Schon diese Gewaltsamkeiten machen bedenklich. Und dann: in G.s Interpretation fehlt m. E. dem Stück I ein Schluß, — der nicht nur sachlich, sondern auch mit bezüglichen Worten zum Ausdruck brächte, daß Jahve sein Volk nicht mehr „gern mag", — und dem Stück II ein Anfang, den besonders V. 14 und 15^{b} gebieterisch verlangen. Und nun bringt 15, — „dort lernte ich sie hassen, . . . nicht werde ich sie künftig lieben . . ." — die ergänzende Drohung zu 10, und 14 steht, wie der Text auch im einzelnen laute, in innerer Verbindung mit 11—13 und 16^{b}, — sachlich ist der beste Zusammenhang da, und auch die Form läßt es durchaus zu, das Ganze als eine einheitliche Drohrede anzusprechen. V. 14 ist dann gleichsam die Atempause auf dem Höhepunkt; nun, nach-

eines schrecklichen Gerichts, welches über Israel ergehen soll, da es, im Gegensatz zu der idealen Jugendzeit in der Wüste, jetzt verruchte Abgötterei getrieben habe. Darum soll Israel verschwinden wie ein aufgescheuchtes Vogelheer[1]): die Frauen sollen nicht mehr gebären und noch obendrein ihre schon erwachsenen Söhne durch das Schwert verlieren, das grausam wüten wird; so weit geht die Gerichtsschilderung, als Gottesrede stilisiert. Da folgt V. 14: „Gib ihnen, Jahve, was du geben willst, gib ihnen unfruchtbaren Mutterschoß und verdorrende Brüste!"

Wenn der Vers fehlte, würden wir nichts vermissen; denn in V. 15 geht die strafende Gottesrede weiter. Doch ist das kein Grund, ihn auszuscheiden. Auch ist nicht einzusehen, wie der Vers hierher gekommen sein sollte, wenn er nicht von Hosea stammt. Wenn ein Späterer, wie Marti meint, eine Bitte um Milderung der Strafe hier hätte anfügen wollen, dann hätte er das deutlicher kundgeben müssen; denn in dem, was in V. 14 erbeten wird, kann man beim besten Willen keine Milderung der Drohung erkennen. Ebensowenig haben wir hier andererseits eine Steigerung der Drohung, herausgeboren aus des Propheten heiligem Zorn, wie man früher annahm. Sondern es wird doch offensichtlich in V. 14^b das gleiche erbeten, was in V. 11^b von Jahve in Aussicht gestellt ist. Und zu dieser Erkenntnis stimmt einzig und allein V. 14^a, der einfach besagt, Jahve möge das ausführen, was ihm gut scheine.

---

dem sich der Prophet in den Paroxismus des göttlichen Grimms in dessen ganzer Furchtbarkeit hineingesteigert hat, kommt, im Tone ruhiger, in der Sache desto bestimmter und wuchtiger, das nachfolgende, begründende, abschließende Wort 15 ff., das, was den Umfang der gedrohten Katastrophe angeht, jenen ersten Sätzen nichts nachgibt.

[1]) Es ist möglich, daß hier das Motiv vom Seelenvogel mit hineinspielt, vgl. Greßmann, S. 390.

Was bedeutet nun der Vers? Eine sachliche Zustimmung zu dem Jahvewort, also ein persönliches Unterstreichen des von Jahve Angedrohten, wäre vom Bewußtsein Hoseas aus überflüssig. Ein Einspruch, eine Bitte um Modifizierung, ist, wie gesagt, schon exegetisch unzutreffend.

Da müssen wir uns gegenwärtig halten, daß wir hier eine der grausigsten Gerichtsankündigungen aus dem Munde des Hosea vor uns haben; denn in 2, 5; 5, 9 richtet sich das Unheil nur gegen das Land, in 4, 5; 7, 16; 12, 12 nur gegen Teile der Bewohnerschaft, selbst 13, 7—9 und 14, 1 erreichen, schon dem Umfang nach, nicht die Vernichtungsdrohung des 9. Kapitels in der bis ins einzelne ausgeführten Furchtbarkeit. Was Wunder, wenn den Propheten da die Verzweiflung übermannt und der fortreißende Grimm der Jahverede ihm in den Aufschrei „betender Wut" umschlägt, als sei er fast von Sinnen über den schrecklichen Gott, — wie Resignation, wie ein trostloses „Vorbei!" klingt es durch das erschütternde Wort. Wie muß dieser Mann sich als Werkzeug seines Gottes gefühlt haben, wenn nur dies „Herr, sende, was du willst" ihm aus todwundem Herzen kommt!

Für unseren Zweck aber scheint die Ausbeute, sowohl in bezug auf diese wie auf die sonstigen Stellen, gering zu sein. Ja, diejenigen Aussprüche, die mit völliger Deutlichkeit vom Gebet sprechen (Hos. 7, 13 f.; Jes. 1, 15), sind — ein Protest dagegen! Daraus ist zunächst, wie schon erörtert, zu schließen, daß die Propheten der gebräuchlichen Art des Betens, — d. h. im Zusammenhang mit dem Kultus, — ablehnend gegenüberstehen. Dazu scheint zu stimmen, daß von einem eigentlichen Gebetsverkehr, wie wir gesehen haben, bei den Propheten nicht die Rede ist; in vollem Bewußtsein, das scheint mir sicher, verkehren sie mit Jahve nicht in der Weise des Volkes.

Andererseits gebrauchen sie aber doch das Du der Anrede Gott gegenüber, und zwar, — das ist wichtig, — in einer Form, die ganz selbstverständlich klingt. Die wenigen Male, an denen sie die Stimme direkt zur Gottheit erheben, hören sich so ungezwungen und natürlich wie möglich an, als ob diese Art, mit Gott zu verkehren, bei ihnen ganz die übliche sei. Das kann daher rühren, daß die direkte Gebetsanrede von dem populären Gebrauch her wie etwas Selbstverständliches in die Reden der Propheten übergegangen ist, daß sie also, während sie den Inhalt bewußt verwerfen, die Form unbewußt beibehalten.[1]) Es wird um so mehr der Fall sein können, als sie ja auch in Zukunftssprüchen das Volk Gott anreden lassen, und zwar, — so wenigstens Hosea, — in der Weise, daß sie der alten Form einen neuen, in ihrem Sinne gehaltenen Inhalt geben.

Und doch kann diese Begründung allein nicht ausreichen. Sonst bliebe es unerklärlich, warum sich dem Jesaja gerade

---

[1]) So würde auch 33, 2 zu erklären sein („Jahve, sei uns gnädig . . ." usw.). Indessen stammt Kap. 33 kaum von Jesaja. Es enthält eine Prophetie im Psalmgewande (das Umgekehrte in Ps. 50. 110, vgl. die Verwendung prophetischer Motive in Ps. 81. 91. 95). Nach der Anrufung mit hymnischer Ausweitung (vgl. Ps. 3, 2 ff.; 5, 2 ff. u. ö.) folgt die „Klage", V. 7—9, der sich die Gewißheit der Erhörung, V. 10—12, anschließt. Daß das Lied sachlich Prophetie sein will, zeigt die Folge: Zion wird dem Gericht nur entgehen, wenn es das in V. 15 Geschilderte tut (der Anklang an die Form von Ps. 15; 24, 3 ff. ist offenkundig). Erst dann ist es möglich, den „König" zu sehen (V. 17, vgl. Ps. 24). Der Schluß hat hymnischen Schwung (vgl. bes. V. 22). Bei Jesaja ist sonst Anlehnung an den Ton der Psalmen nicht üblich, und wenn er sonst auch nichtprophetische Gattungen verwendet (vgl. 5, 1 ff.), so wäre ein so offenkundiger Anschluß an die Form des Kultliedes kaum anzunehmen, da er darüber nicht anders geurteilt haben wird als Amos, 5, 23; 8, 10, vgl. Jes. 1, 13 f.; 29, 13, — ganz abgesehen davon, daß es seiner Art durchaus nicht entspricht, sich in dieser Weise mit „dem Volk da" auf eine Linie zu stellen. — Vielleicht ist das Lied im Anschluß an das möglicherweise jesajanische Wort V. 1 entstanden.

an der Stelle, an der er mit besonders vollem, warmem Herzen das Wort verkündet, in dem innigsten Stücke seines Buches überhaupt (9, 1 ff.), das Du auf die Lippen drängt, warum das plötzliche Entsetzen den Amos, die tiefe Verzweiflung den Hosea so unvermittelt in die direkte Gebetsanrede fallen läßt, mit einem Wort, es bliebe unerklärlich, warum gerade da, wo die tiefsten Regungen des Herzens mitsprechen oder zum Vorschein kommen, das Du des Gebets einsetzt, — wenn dieses Du nichts wäre als ein formales Residuum.

Es wird also festzuhalten sein, daß die Form der genannten Worte unbewußt beeinflußt ist durch die Weise des Betens, wie sie sonst üblich war. Daneben aber haben wir hier ein blitzartiges Aufleuchten einer anderen Art, wie eine Momentaufnahme desjenigen Teiles des prophetischen Innenlebens, der vielleicht der am tiefsten wurzelnde ist.

Die Frage, ob es wirklich ein Gebetsleben genannt werden kann, von dem hier für Augenblicke der Schleier fällt, muß mit Nein beantwortet werden. Denn die ganze Struktur der Propheten weist darauf: sie fühlen sich so als Werkzeuge Jahves, daß sie durchaus auf seiner Seite zu stehen meinen. Sie geben sich unreflektiert diesem Berufe hin, Jahves Sendlinge an sein Volk zu sein; ihr persönliches Leben tritt völlig zurück, sofern es nicht in den Dienst jener höheren Aufgabe gestellt wird. Ein eigentliches Gebetsleben scheint, nach dem bisher Gesehenen, unterhalb der Linie zu liegen, auf die das prophetische Bewußtsein seine Träger hebt, — ganz abgesehen von der durch die Propheten, wie bereits erwähnt, anscheinend absichtlich vermiedenen Art des im Volke üblichen Betens. Daß es auch kein bewußtes Gebetsleben sein kann, scheint der Umstand zu bestätigen, daß das Du der Anrede immer da einsetzt, wo die Affekte vorherrschen.

Und zu alledem sind die älteren Schriftpropheten auch keine Fürbitter, wie die Gottesmänner der früheren Zeit, — sie sind wenigstens dann nicht mehr Fürbitter, wenn sie Propheten sind. Nur so lange hat Amos ein Wort der Wehklage mit fürbittender Spitze, als er schaut und noch nicht hört. Als Jahve spricht und des Propheten Aufgabe damit einsetzt, ist seine Antwort Schweigen. An Jesaja wird nur in den von späterer Hand redigierten historischen Kapiteln einmal (37, 4) durch den König Hiskia das Ansuchen gestellt, „Fürbitte" für den „noch vorhandenen Überrest" einzulegen; und es ist recht bezeichnend, daß Jesaja den Boten des Königs, statt ihrem Wunsche zu willfahren, ein Gotteswort als Antwort gibt. Der Prophet bittet nicht um die Willenskundgebung Jahves, er verkündet sie!

Wenn also von einem eigentlichen bewußten Gebetsleben bei den Propheten nicht gesprochen werden kann, so doch von einer Gebetsstimmung, einem tiefen Grundgefühl, das den Menschen an seinen Gott bindet, — gleichsam eine Oktave tiefer als jene religiöse dispositio, die wir als die unumgängliche Voraussetzung für den Prophetenberuf überhaupt erkannten. Es war kein Sprechen, sondern, wie Jesaja es einmal (8, 17)[1]) unvergleichlich schön ausdrückt, ein „Harren auf Jahve": die Saiten ihres Herzens sind ständig auf den Ton „Du Gott" gestimmt, — aber nur selten, nur unter der fortreißenden Wucht der Affekte, bekommt er Klang und wird hörbar.[2])

---

[1]) Vgl. auch Hos. 12, 7 und das dazu auf S. 28 Angedeutete, sowie Mi. 7, 7.

[2]) Von einem „Herzensgebet" etwa im jeremianischen Sinne kann aber selbst bei Hosea, wie Sellin es auf Grund von Hos. 7, 14 annehmen zu müssen glaubt (S. 11. 62), keine Rede sein. Er sagt zu dieser Stelle: „Nicht der Baalsdienst soll hier gegeißelt werden, sondern der weltliche Sinn Israels; wirklicher Frömmigkeit ist es nicht fähig, all sein scheinbar ernstes Beten gilt

Und diese innere Bestimmtheit muß in engem Zusammenhang stehen mit dem Berufe der Propheten. Denn ließ sich das Wesen ihres Prophetentums, wie oben erörtert, durchgängig definieren als eine Art unreflektierter Passivität, so wäre es unbegreiflich, wenn dies die Propheten einzig beseelende Bewußtsein, Vertreter Jahves und Träger seines Willens und Wortes zu sein, sich nicht ihrem Gemütszustand und innerem Leben überhaupt irgendwie mitgeteilt hätte. Sondern wenn das tiefe Gebetsgefühl vorhanden ist, dann kann es nur angesehen werden als ein gewisses inneres Komplement zu der Gottesoffenbarung, eine persönliche Begleiterscheinung zu ihrem Werkzeugbewußtsein.[1]) Daß es so selten

---

doch nur Korn und Most, kann man da eine andere Politik von ihm erwarten, als daß es sich nur um irdische Macht und Reichtümer müht? Mit seinem Worte בלבב ist Hosea der erste im A. T., der den Gedanken des Herzensgebetes ausgesprochen hat." Dazu ist zu sagen: daß das Bitten sich nur um Korn und Most dreht, hätte Hosea nimmermehr „Lüge" nennen können. Sondern der Schlußsatz des V. 13 („Sie reden Lügen zu mir") muß zweifellos im Zusammenhang des ganzen Stückes 7, 8—16 verstanden werden, wo es sich doch ausnahmslos darum handelt, daß Israel sich auf fremde Hilfe verläßt, d. h. nicht auf Jahve, wie es mehrfach deutlich ausgesprochen wird. In diesem Zusammenhang kann die Art, wie der Prophet die Gebete erwähnt, nur meinen, daß das Volk offiziell (im Kultus, vgl. Sellin, S. 11) allerdings das Wort an Jahve richtet, sein praktisches Verhalten aber ganz und gar nicht dementsprechend einstellt, sondern statt seines Gottes sich andere Stützen sucht. Deshalb ist ihr Beten „Lüge", kann nicht vom „Herzen" kommen; mehr soll die Stelle: „Sie reden Lügen zu mir, und nicht schreien sie zu mir in ihrem Herzen" keinesfalls besagen. Ein Beten „in ihrem Herzen" würde es mit sich bringen, daß die Israeliten der Macht des Gottes, zu dem sie rufen, auch schrankenlos vertrauen. Die Stelle geht also nicht über das hinaus, was Hosea auch sonst über die Vertrauens- und Treulosigkeit Israels sagt. — Übrigens betont Sellin selbst, Kommentar S. 391, daß erst Jeremia, über Hosea und Zephanja hinausgehend, „den adäquaten Ausdruck für die Herzensfrömmigkeit gefunden hat."

[1]) Ob es nun, genetisch betrachtet, psychologisch korrekter ist, das Prophetenbewußtsein aus dieser religiösen Grundstimmung heraus zu konstruieren, soll hier nicht untersucht werden (vgl. die Einleitung).

hervortritt, liegt daran, daß für sie, die eben nur Organe Jahves sind und sein wollen, lediglich das an ihrem äußeren und inneren Leben Wert hat, was in Beziehung steht zu ihrem Prophetenberuf, zu Jahves, ihres Gottes, Zielen und Zwecken. Aber daß es vorhanden ist, kann als bewiesen gelten. Und es kann angesehen werden als ein persönlicher Niederschlag jener inneren Kraft, mit der sie sich, als Jahves Diener und Werkzeuge, in ihres Gottes Arme stürzen.

Darum darf dies tiefe Gebetsgefühl als ein Novum angesprochen werden, das hier erstmalig greifbar hervorzutreten sich anschickt. Gewiß haben auch die alten Nabis das Gefühl einer engen Beziehung zu Jahve; aber wie ihre sinnentrückte Ekstase von der Klarheit des prophetischen Gotterfassens weltenweit verschieden ist, so ihre lärmende Frömmigkeit von eines Amos stillem Heranreifen zum Gottesknecht auf einsamer Flur; die Selbständigkeit und Klarheit des Bewußtseins mangelt ihnen, die den Schriftpropheten so wesentlich eigen ist und ihre eigenartige „Passivität" ermöglicht, aus der heraus sich jenes Grundgefühl entwickeln konnte. Und gewiß sind auch die Priester oft heiliger Andacht voll an ihren Altar getreten; wenn nur nicht so oft gerade ihr Gebet zum Lippenwerk, ihre Andacht zur Pose und ihr Opfer zum Selbstzweck geworden wäre, — der in Weltabgeschiedenheit zum Gottesmann wachsende Prophet hatte nicht einmal die Möglichkeit, Poseur zu werden; ja, die gerade gegen das Äußerliche gerichtete Arbeit der Propheten ist die unerläßliche Vorbedingung zur Entwicklung jener inneren Bestimmtheit. Und gewiß mag schließlich so manches aus tiefer Not gesprochene Gebet frommer Israeliten alter Zeit von inniger Gebetsstimmung vorbereitet und begleitet gewesen sein, — aber sie mußte naturnotwendig schwinden, wenn das Leben mit seinen Verrichtungen in seine Rechte trat, und auf ein oder wenige Male beschränkt bleiben.

Das tiefe, ständige Gebetsgefühl konnte nur solchen eignen, die in Wort und Wesen ständig mit der Gottheit in Berührung standen und sich in besonderer Weise als der Gottheit angehörig ansahen. Derartige Männer sind zweifellos schon früher vorhanden gewesen. Jedenfalls aber wird dieser innere Besitz bei den Schriftpropheten zum ersten Male erkennbar.

Die Bedeutung dieser Tatsache kann hier noch nicht gänzlich gewürdigt werden. Fürs erste sei hier festgehalten: Ein nicht reflektierter, vielleicht kaum geahnter innerer Kontakt des prophetischen Ich mit dem göttlichen Du, das ist der alten Schriftpropheten „Gebetsverkehr" mit der Gottheit.

Zweiter Teil.

Jeremias Stellung zu Gott im Unterschied von den älteren Propheten in formaler Beziehung.

Erstes Kapitel.

Jeremias Bewußtsein der Selbständigkeit gegenüber der Gottheit.

1. Der Unterschied in Jeremias Stellung zu Gott gegenüber den älteren Propheten scheint sich mir am besten herauszuheben, wenn eine Trennung vollzogen wird nach mehr formalen und mehr materialen Gesichtspunkten. Die Rechtfertigung dieses Schnittes wird, so hoffe ich, die Untersuchung erbringen. Es wird allerdings nicht immer möglich sein, eine reinliche Scheidung vorzunehmen; denn die Gefahr, ein reichhaltiges und vielseitig gegliedertes Bewußtsein in eine Schablone zu bringen, soll unter allen Umständen vermieden werden; auch aus rein technischen Gründen erscheint eine stets glatte Trennung von materia und forma weder opportun noch möglich.

Ich beginne mit 3, 6:[1] „Und Jahve sprach zu mir: . . . Hast du gesehen, was die Abtrünnige Israel getan hat . . .?"

---

[1]) Duhm hält 3, 6 ff. für unecht, aus folgenden Gründen: Es handele sich in 1—6 um die Frage, ob Israel, das verbuhlte Weib, zu Jahve „zurückkehren" könne, d. h. ob die Möglichkeit bestehe, daß der Gerichtswille Jahves sich nicht verwirkliche. Das Lied lasse die Antwort offen. Ein ursprünglich wohl daran angeschlossenes Gedicht, das jetzt in der Mitte des V. 12 beginne (שובה), bringe den nunmehr notwendigen Gedankenfortschritt, daß bei rechter Reue (שוב) Israels Jahve, der kein Freund des Zürnens sei, statt des Gerichtswillens seinen Gnadenwillen in

Es folgt die Darlegung der israelitischen Abgötterei und der Ausdruck von Jahves schmerzlicher Verwunderung, daß Israel nicht nur nicht von jenem frevlerischen Wandel gelassen, sondern

die Erscheinung treten lassen werde. An V. 13 schließe sich V. 19 unmittelbar in gleichem Sinne an. Diese Gedanken, die in Bezug auf das Israel zur Zeit Jeremias niedergelegt worden seien, seien nun von einem Späteren mißverstanden worden, welcher der Meinung sei, Jeremia habe mit „Israel" Nordisrael und mit dem שׁוּב das Zurückkehren aus der Gefangenschaft gemeint. Gegen diesen Vorschlag weist Cornill darauf hin, daß 19 ff. sich nicht nur ebensogut wie V. 12^b f., sondern in einer psychologisch noch feiner zu motivierenden Weise an V. 5 anschlössen; denn die Vorwegnahme des Gedankens der Notwendigkeit einer Reue in V. 13 bringe die wundervollen Worte des V. 20 um ein gut Teil ihrer Wirkung. 6—18 seien darum als ein selbständiges Stück zu bewerten, das, zwar durch Zusätze erweitert, in seinem Grundstock gut jeremianisch sei, da auch sonst die Anschauung von einer Wiederannahme des Nordreiches sich bei Jeremia finde.

Hierzu ist zu sagen. Auf welcher Seite das Richtige liegt, ist nicht evident; beide Forscher arbeiten letzten Endes mit Geschmacksurteilen. Eine positive Lösung ist nur erreichbar, wenn nachgewiesen werden kann, daß die verschieden gedeuteten Verse $12^{a\beta}$—13 deutlich entweder auf das jeremianische Israel oder auf Nordisrael zu beziehen sind.

Worum es sich in 3, 1—5, abgesehen vom weiteren Zusammenhang, handelt, ist folgendes: das Volk will sich bekehren, will wieder zu Jahve, und der Prophet fragt, ob das möglich sei. Angesichts der Schwere der Schuld Israels scheint solch Unterfangen ausgeschlossen zu sein. Wenn wir andererseits $12^{a\beta}$—13 für sich betrachten, so ergibt sich für diese Verse: das Volk wird angesichts der Tatsache, daß Jahve ein gnädiger Gott sei, aufgefordert, umzukehren. Offenbar ist die hier gemachte Voraussetzung, daß Jahve gnädig sei, dort das Problem. Andererseits ist der dort zu Tage tretende Wille, nämlich sich zu Jahve zu kehren, hier noch nicht da, sondern muß erst geweckt werden. In 1—5 und 12^b 13 ist demnach eine verschiedene konkrete Lage des Volkes vorausgesetzt; denn, und das ist das Entscheidende: dort kann der Gnadenwille Gottes nur schwer, vielleicht gar nicht eintreten, weil die Sünde als Trennendes dazwischen steht, die Sünde, die nach alttestamentlicher Anschauung notwendig Gericht nach sich zieht und die Gnade verhindert; hier braucht nur die Wendung zu Gott und die Schulderkenntnis da zu sein, dann kommt der Gnadenwille: von Gericht ist nicht die Rede. Dann liegt aber der Schluß überaus nahe, daß in der hier zu Grunde liegenden Situation das Gericht bereits der Vergangenheit angehört. Also passen 1—5 in der Tat auf das Israel zur Zeit Jeremias; $12^{a\beta}$—13 indessen sind als an das bereits exilierte Nord-

sogar noch die Schwester Juda nach sich gezogen habe. Es ist merkwürdig, daß Duhm hier Jahves Frage für „seltsam" hält, — „als ob Jeremia nicht hundert Jahre nach dem Untergange Nordisraels gelebt hätte."[1]) Daß „sehen" hier im weiteren Sinne zu fassen ist, etwa „einen Blick dafür haben", ist doch selbstverständlich. Der Sinn der Frage ist jedenfalls, ob Jeremia sich ein Urteil über die sündvollen Zustände Nordisraels gebildet habe. Ist das eine „kindliche Anknüpfung der göttlichen Rede" (Duhm)? Mir scheint es eher eine „männliche", eines Mannes würdige Anknüpfung zu sein! Denn der Prophet drückt damit aus, daß sein Gott ihn für fähig hält, selber den rechten Blick für sittlich-religiöse Höhen oder Tiefen zu besitzen, selber das ethische Urteil zu haben, kurzum, er weiß sich von seinem Gott als eine in dieser Beziehung relativ selbständige Persönlichkeit respektiert.

Ähnlich liegt die Sache in 7, 17.[2]) Nachdem Jahve den Propheten auf das Aussichtslose seines betenden Eintretens für

Israel gerichtet anzunehmen. Ist das aber der Fall, so ist ja der Hauptgrund hinfällig, 6 ff. von vornherein dem Jeremia abzusprechen. Ich kann mich hier also, gestützt auf die angestellten Erwägungen, Cornills Ergebnis anschließen.

19 ff. hingegen, das sei abschließend bemerkt, passen vorzüglich als Fortsetzung von V. 5 (vgl. auch B. Stade in Z.A.W. IV, 1884, S. 151—54). Der Prophet hat dem Volk die Größe seiner Schuld gezeigt. Nun wird dazu noch betont, wie Jahve sich immer in wahrhaft väterlicher Weise seines Volkes angenommen habe, welche Absichten ihn beseelt hätten, und wie das Volk es ihm dankte. Da bricht das Volk in Tränen der Reue und des Herzeleids aus. Und erst diese tiefe, herzliche Reue bringt zustande, was vorher kaum möglich schien: Jahve ruft sein Volk, er wird's selber heilen, er kann nicht anders als die verirrten Kinder heimholen (der formale Bau also ähnlich wie Hos. 14, 1 ff., vgl. Greßmann zur St.)

[1]) Duhm zur St. und zu 17, 20.

[2]) Die Stelle ist unsicher. Schon Giesebrecht (Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt, Handkommentar zum A. T. III, 2, 1. 2. Aufl. Göttingen 1907) hält sie für verdächtig, Duhm sieht sie allerwahrscheinlichst als unecht an, auch Cornill wird nicht aller Bedenken Herr. Eine Art des Götzendienstes, wie sie in 7, 16 ff. geschildert wird, hat es vor der Kultus-

das sündige Volk aufmerksam gemacht hat, heißt es weiter: „Siehst du nicht, was sie tun in den Städten Judas und in den Gassen Jerusalems? Die Söhne sammeln Holz, und die Väter entflammen das Feuer usw." Wenn Duhm zu V. 17 sagt, Jahve mache „den Jeremia auf etwas aufmerksam, was dieser doch selbst beobachten konnte, und auch wirklich nach K. 44 beobachtet hat," so muß man dem durchaus zustimmen, wenn auch in anderem Sinne: denn meines Erachtens ist das hier wieder das Charakteristische, daß ein „Selbst-beobachten" des Propheten vorausgesetzt, ja gefordert wird. Erst nachdem Jahve an die eigenen Beobachtungen Jeremias appelliert hat, folgt die Androhung des Gerichts (V. 20). Es tritt hier also zu der Konstatierung der Tatsache, daß Jeremia sich als selbständige, sittlich-religiös urteilende Persönlichlichkeit von Jahve geschätzt weiß, ein zweites, jenes erste verstärkendes Moment, daß solch Urteil des Propheten in eine positive Beziehung zur Strafverkündigung Jahves gesetzt wird, insofern als der Prophet das Bewußtsein hat, Jahve wolle gewissermaßen die Notwendig-

---

reform sicher gegeben; denn in Kap. 44 wird erzählt, wie die Weiber den Brauch aus der „guten, alten Zeit" wieder aufnehmen. Es braucht nun einer so frühen Ansetzung, also vor Josias 18. Jahre, die Tatsache nicht zu widersprechen, daß nach Kap. 26 „im ersten Jahre Jojakims" die erstmalige öffentliche Verkündigung der Zerstörung Jerusalems stattfindet. Denn es ist damit nicht gesagt, daß nichtöffentlich der Gedanke schon früher von Jeremia ausgesprochen sein kann. Ist doch ein großer Teil des von ihm Überlieferten nicht für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen; und das Stück 7, 16 ff. hat, wie sein Eingang bezeugt, durchaus privaten Charakter. Es fragt sich eben nur, ob der ganze Tenor der Stelle jener frühen Periode des Propheten gemäß ist, oder ob Cornill recht hat, wenn er das Stück in Jeremias spätere Lebenszeit fallen läßt und die Schilderung ansieht als „eine rhetorisch lebendige Darstellung des Gedankens: das Volk ist abgöttisch und entweiht durch Götzendienst", wobei die Farben hergenommen seien aus jener alten, besonders tief eingewurzelten Art des — inzwischen in praxi verschwundenen - Kultus. Jedenfalls scheint auch mir schon die Originalität des Ausdrucks dafür zu sprechen, das Stück für jeremianisch zu halten.

keit des Gerichts durch die Erfahrung des Propheten mit begründen und ihm so „plausibel" machen.

Daß wir schon hier einen Fortschritt über die alten Propheten hinaus haben, liegt auf der Hand. Wohl fragt Jahve auch den Amos (7, 8; 8, 2): „Was siehst du?" Aber was als selbständig vorausgesetzt wird, ist lediglich der Apparat der Sinne. Im übrigen weiß sich der alte Prophet nur als Interpret des sittlichen Urteils Jahves. Sein sittliches Urteil ist als solches Jahves Urteil, — ohne weiteres, wie selbstverständlich, ohne daß Aufhebens davon gemacht wird. Es ist das eine sittliche Urteil! Ein eigenes persönliches Urteil des alten Propheten, — das nicht zugleich unmittelbar Jahves wäre, — kommt für den Propheten gar nicht in Betracht.

Der stärkste Beweis für die Tatsache, daß Jeremia sich als eine selbständige Persönlichkeit von Jahve angesehen und, anders als seine Vorgänger, seinem jeweiligen persönlichen Urteil eine gewisse Bedeutung auch für seinen Prophetenberuf beigelegt weiß, ist in der — allseitig für echt gehaltenen — Stelle 6, 27 ff. niedergelegt.

So unklar der Text im einzelnen ist,[1]) der Sinn ist klar: Jeremia wird von Jahve zu einem בחון, Metallprüfer, gemacht

[1]) Die Verse sind ein Tummelplatz für die verschiedensten Konjekturen. Den vielen bisher gegebenen hat jetzt P. Volz (Studien zum Text des Jeremias, — Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., 25, Leipzig 1920) eine neue hinzugefügt, worin der Hauptgedanke der ist, daß die Unklarheiten durch Randbemerkungen in den Text gebracht wurden, welche einmal auf Grund von 1, 18 und dann vor allem daraus entstanden seien, „daß ein Glossator, angeregt durch das Bild vom Schmelzen, die Metalle (Erz, Eisen, Blei, Silber vgl. Ez. 22, 18 ff.) an den Rand schrieb und daß sie von dort in die verschiedenen Stellen des Textes kamen. In der Tat gehen in dem Stück Bild und Deutung in unerträglicher Weise durcheinander. Ohne damit Jeremia zu einem Schematiker zu machen, darf man doch sagen, daß eine derartige Allegorese nicht seine Art ist. Ich kann es auch nicht, wie Erbt (a. a. O. S. 134 ff.) für besonders „weise" erklären, wenn der Prophet „mehrfach von seinem Bilde abgeht . . ., denn er mußte doch sagen, was

und erhält damit die Aufgabe, „Prüferarbeit" an seinem Volke zu tun. Die *διάκρισις πνευμάτων* wird ihm hiernach im vollsten Umfange als spezielle Aufgabe von Jahve

ihm im Volke der Entfernung bedürftig schien." Die Propheten pflegen sich weder zu kommentieren noch überhaupt darauf auszugehen, ihre Worte dem Geisteszustand des Durchschnittsmenschen anzupassen. Wenn man darnach vor die Wahl gestellt wird, von Bild oder Deutung eines dem Jeremia, das andere Ergänzern zuzuschreiben, so spricht doch die überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür, das Bild dem Propheten, die Deutung Späteren zuzuerkennen. Denn diese Späteren werden eher geneigt sein, ein schwer verständliches Bild zu erklären und damit erbaulich zu verwerten als ein klares und damit praktisch eo ipso brauchbares Stück im Sinne seiner ursprünglichen Anlage poetisch auszuschmücken. Deshalb scheint mir Volz' Versuch, durch Ausscheidung der „Metalle" Abhilfe zu schaffen, von vornherein an Wert dem Duhm'schen Vorschlag unterlegen zu sein, der, nun allerdings auf höchst gewaltsame Weise, das Bild in seiner Ursprünglichkeit herzustellen unternimmt. Mir scheint folgendes wahrscheinlich zu sein: מבצר ist Glosse, vielleicht nach 1, 18, — zu בחון, das falsch als „Wartturm" verstanden wurde, vgl. Jes. 23, 13. In V. 28 ist ein ursprüngliches סיגים, das sich mit dem folgenden הלכי בבדיל (vgl. Duhm) zu gutem Sinn verband, durch die deutende, Wortspielcharakter tragende Randbemerkung סרירים הלכי ברכיל verstümmelt bezw. ersetzt werden. In denselben Vers drang die Randbemerkung כלם משחתים ein. Von den zahlreichen Vorschlägen zu V. 29ª scheint mir der auf den Kere fußende von Graf (Der Prophet Jeremia erklärt, Leipzig 1862) in der Giesebrecht'schen Wiedergabe (מאש תתם עפרת „aus dem Feuer geht nur Blei hervor") noch immer der beste zu sein; vgl. Duhm z. St., Rothstein (H. S. A. T., 4. Aufl.) z. St., Frd. Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im A. T., Berlin und Leipzig 1920, S. 85. In V. 29ᵇᵝ ist der Kern nicht mehr erkennbar. Es dürfte am einfachsten sein, mit Erbt רעם לא נתק zu lesen. Zwar hebt Graf hervor, daß רע in der Bedeutung „die schlechten Bestandteile der Mischung" nicht zu belegen sei, indessen läßt sich hinweisen auf die Verbindung des dem רע oft korrespondierenden טוב mit „Gold" in Gen. 2, 12; Esra 8, 27 (vgl. C. Siegfried, Esra, Nehemia und Esther übersetzt und erklärt, Göttingen 1901, z. St.) bezw. mit „Erz" in Esra 8, 27 (Ketib); auch kann erinnert werden an den Gebrauch von טוב und רע zur Bezeichnung „guter" und „schlechter" Feigen in Jer. 24, 2 ff. Verträgt das Wort טוב, das hier zur Kennzeichnung der stofflichen Qualität der Feigen dient, die Übertragung auch auf ein Gebiet, wo es sich um Metalle handelt, so ist der Schluß zulässig, daß das Wort רע, das in Jer. 24 genau dem טוב entspricht, ebenfalls zur Veranschaulichung stofflicher Mängel bei Metallen wird Verwendung finden können.

zuerteilt. Aus dem Text scheint hervorzugehen, daß selbst die eifrigste derartige Bemühung nur negative Ergebnisse gezeitigt: Eisen und Erz, Blei, Schlackensilber ist alles, was der Tiegel hervorbringt.

Welch ein Unterschied zu den älteren Propheten! In ganz ähnlicher Weise findet sich die sittliche Minderwertigkeit Jerusalems auch bei Jesaja (1, 22. 25) beschrieben. Hier bringt der Prophet in kühnem Bild das vernichtende Urteil seines Gottes über die Stadt. In wuchtigen Worten stellt er, als Verkünder des Willens Jahves, die Tatsachen vor seine Hörer hin (21—23), und, kenntlich gemacht durch das לָכֵן, folgt unmittelbar die herrlich-grimmige Gerichtsdrohung. Das Endergebnis ist bei Jeremia praktisch das gleiche. Aber was dem Jesaja selbstverständlicher Ausfluß der Heiligkeit Jahves ist, muß Jeremia sich erst erfahrungsmäßig aneignen, durch mühevolle, aufreibende Tätigkeit erarbeiten. Jesaja weiß sich lediglich als das verkündende Organ, Jeremia auch als den selbständigen Wegbereiter des göttlichen Urteils.[1])

---

[1]) Hierzu sei auf eine Beobachtung Giesebrechts hingewiesen. In dem Teil seines Buches „Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten" (Göttingen 1897), dem er die Überschrift gibt „Der Geist Jahves" (S. 123 ff.), definiert er den Begriff der רוּחַ bei den älteren Propheten (S. 142): „nicht mehr Raserei, momentaner Enthusiasmus, sondern ein klares und stätiges Bewußtsein einer einzigartigen Beziehung zu Gott, Festigkeit gegenüber der Welt" usw. „Der Prophet weiß sich durch den Geist so energisch in die Sphäre Gottes gezogen, daß die Reflexion auf seine eigene Person . . . verstummt" (es würde zutreffender heißen: „gar nicht erst aufkommen kann"). Demgegenüber sei es überraschend, daß „der Geist bei den Propheten des 7. Jahrhunderts, insonderheit bei einem Jeremia fehlt." Der Grund liege darin: Jeremia „ist zu aktiv, zu kompliziert, um sich passiv dem Geistestrieb überlassen zu können." Die Beobachtung stimmt mit dem bisher Erörterten überein. In der Tat, von dem Wirken des Geistes Jahves in sich und an sich konnte nur jemand sprechen, der diesen Geist so als das Bestimmende in seinem Prophetentum wußte, daß er selbst nur als Objekt der Tätigkeit eines solchen Geistes in Frage kam. Wenn Jeremia nicht vom Geiste spricht, so treffen diese Momente für ihn eben

2. Dieses Bewußtsein Jeremias hat sich also in seiner Prüferaufgabe niedergeschlagen. Ihr Inhalt wird in 6, 27 ff. prinzipiell deutlich: Gutes vom Schlechten scheiden. Welchen Erfolg diese Arbeit hat, zeigt außer 6, 30 auch der tieftraurige Anfangsvers des 9. Kapitels: Jeremia will sein Volk fliehen, weil es sittlich hoffnungslos verderbt sei. Daß die „Prüferaufgabe" gemeint ist, sieht man an dem Wunsche des Propheten, sein Volk zu verlassen; offenbar handelt es sich also um etwas, dessen Handhabung in seiner eigenen Macht und in seinem eigenen Willen steht. Wenn Jeremia aus dem angeführten Grunde von seinem Volk zu scheiden wünscht, dann setzt das doch voraus, daß eben dieser Grund mit seiner Prüfertätigkeit zusammenhängt: bringt die sittliche Faulheit ihn so zur Verzweiflung, daß er seine Mission aufgeben möchte, so muß es diese Mission mit der Abstellung des schlechten moralischen Zustandes zu tun haben. Das heißt, Jeremias Prüfertätigkeit besteht nicht nur darin, zu *sehen*, was gut oder böse in Israel ist, — das war der herrschende Eindruck bei den bisher beobachteten Stellen, — sondern auch darin, zu arbeiten, daß es besser wird.

Ist das aber der Hauptinhalt der Prüferaufgabe, dann dürfen wir auch den vorher gefundenen Gedanken hinzunehmen: Jeremia weiß seine selbständige Arbeit an seinem Volke bezw. an seinen Volksgenossen, — denn bei Prüfung der ethischen Qualitäten muß es sich mehr oder weniger um einzelne han-

---

nicht zu; dann weiß er, daß die Gottheit ihn nicht *lediglich* als Mittel und Durchgang des Geistes, sondern als eine relativ selbständige Persönlichkeit ansieht. — Wenn Hänel (S. 176 f.) jene Tatsache nicht auf den „Mangel an prophetischer Unmittelbarkeit", sondern eher auf „das starke Vorhandensein dieser Unmittelbarkeit" zurückführt, insofern als Jeremia „in der glücklichen Lage" sei, „mit bestimmtem, treffendem Ausdruck das Erlebnis wiederzugeben" usw., so überschätzt er zweifellos dabei, — das ist überhaupt eine Schranke seines Buches, die Durchbildung des Propheten in religionspsychologischer Theoretik.

deln, — von Jahve gewertet als zureichenden Grund für das Kommen des richtenden Wortes. Denn diejenige Stelle bei Jeremia, die am deutlichsten die Art und den Erfolg seiner Prüfertätigkeit ausmalt, 5, 1 ff.,[1]) — daß auch hier nicht nur ein Beobachten, sondern auch ein positives Arbeiten gemeint ist, zeigt vor allem das ראדברה des V. 5, — bringt auf Grund dieser vergeblichen Tätigkeit (יכלתם V. 6) das die Vernichtung kündende Wort. Ebenso 6, 9 ff.: als die Aufforderung Jahves[2]) an den Propheten ergeht, Nachlese zu halten, wie beim Weinstock, noch einmal, gleichsam zum letzten Male,[3]) Hand anzulegen, ist seine Antwort ein verzagtes Bekenntnis des gänzlichen Mißerfolges seiner Tätigkeit; jetzt kann und muß das schreckliche, unheilkündende Wort gesprochen werden.[4])

[1]) Der allgemein gerichteten Aufforderung des V. 1, Jerusalem zu durchstreifen usw., liegt offenbar die Voraussetzung zugrunde, daß Jeremia das zunächst selber, — mit negativem Erfolge, — getan hat. Über kritische Fragen dieser Stelle wird noch die Rede sein.

[2]) Für diese Auffassung des V. 6, 9 ist vor allem auf Duhm zu verweisen, der hier in der Tat „das Verständnis erschlossen hat" (Cornill z. St.).

[3]) Formal wie sachlich ähnlich ist Luk. 13, 6—9.

[4]) Dabei ist der Zusammenhang doch wohl folgendermaßen zu denken. Auf die Aufforderung Jahves, V. 9, gibt der Prophet die Antwort V. 10. Sie enthält neben dem oben genannten Eingeständnis des Mißerfolges seiner Tätigkeit die Begründung dafür und das, was persönlich für ihn daraus folgt. Sein Fiasko ist zurückzuführen auf die Sündigkeit des Volkes, das seiner ganzen Beschaffenheit nach das „Wort" nicht hören *kann* und es auch nicht hören *will*. Vielmehr ist Jeremia, der Träger des „Wortes", und damit das „Wort" selbst ein Gegenstand des Spottes. Für ihn folgt daraus ein Gefülltsein mit der Zornglut Jahves; d. h. auf Grund des ablehnenden Verhaltens seiner Volksgenossen ist er kaum imstande, das Vernichtung, „Zorn" Jahves enthaltende Wort zurückzuhalten, V. 11ª. Es ist psychologisch kaum denkbar, wenn Jeremia das Unheilswort von sich aus bringen würde, nachdem das letzte an ihn ergangene Gotteswort (V. 9) den Willen Jahves kundgetan hat, mit der Vernichtung noch zu verziehen. Es ist m. E. unerläßlich, daß vor der Ankündigung des strafenden Gotteswortes, — welches wir in den folgenden Versen haben, — dem Propheten irgendwie bedeutet wird, die bisherige „Zurückhaltung" fahren zu lassen, daß also der dem Jeremia gewordene Befehl des Aufschubs der Vernichtungsdrohung gleichsam zurückgenommen wird. Ist also ein gött-

Hier ist der Unterschied gegenüber den älteren Propheten noch deutlicher, denen die aus dem unmittelbaren Bewußtsein, von der Gottheit gepackt zu sein, herausdringende Verkündigung des Jahvewillens der alleinige Inhalt ihrer Aufgabe ist. Was uns auch von ihnen überliefert ist, ist sachlich Jahvewort, mag es der Form nach auch nicht immer der Fall sein. Etwas anderes als solche Kundgebungen des Willens Jahves kommt für sie überhaupt nicht in Betracht. Es ist etwas völlig Neues, wenn Jeremia auch das, was er selber sagt und tut, als maßgebend angesehen weiß für das Kommen der Unheilsdrohung. Es ist das eine erhebliche Steigerung seiner Selbständigkeit in Bezug auf seinen von Jahve befohlenen Beruf.

Wie Jeremia im einzelnen seine Prüferaufgabe ausgeführt hat, darüber läßt sich hier zunächst nur dieses sagen: Anstoß und Thema werden ihm, natürlich, Jahves Wort und Willenskundgebungen gegeben haben. Denn es ist unbedingt sicher, daß er sich in erster Linie als Verkünder des Gotteswortes, als Bote Jahves an sein Volk weiß und bezeugt. Ist doch auch seine ganze Prüfertätigkeit nur Mittel zu diesem Zweck.

Daß Jeremia sich genau wie seine Vorgänger als Prophet fühlt, braucht nicht bewiesen zu werden. Wie jene, weiß auch er von einer Berufung zu berichten; er fühlt sich „geheiligt", aus dem „Laienstand" herausgehoben. Wie ihnen, wird auch ihm die Meinung Jahves auf dem Wege der Vision deutlich (1, 11. 13; 24, 1 ff.; 38, 21 f.). Wie sie, muß auch Jeremia durch symbolische Handlungen dem Volke den Willen der Gottheit kundtun (13, 1 ff.; 18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 27, 2. 11; 43, 8 ff.). Wie dort, so scheinen auch bei ihm Verhältnisse und Ereignisse

liches „Los!" notwendig, dann ist es doch am einfachsten, in V. 11 שִׂמְךָ wie MT. als Imperativ zu punktieren und damit die Jahverede wieder einsetzen zu lassen. Daß die Aufforderung zur Vernichtungsdrohung dann in diese selbst übergeht (V. 11b—13), bietet keine Schwierigkeit.

seines persönlichen Lebens als Erkenntnisgrund göttlicher Mitteilungen in Betracht gezogen zu werden (16, 2 ff. 5; 32, 15). Wie jene, tritt auch er in der Kraft Gottes (1, 18 f.; 15, 20) gegen widerstrebende Volkshaufen, gegen allmächtige Priester, Fürsten und Könige auf. Und vor allem hat er, wie gesagt, genau wie die übrigen Propheten, das starke Bewußtsein, Organ Jahves, Bringer seines Wortes zu sein.

Jeremias Verhältnis zu diesem göttlichen Wort soll nunmehr betrachtet werden.

Zweites Kapitel.

Jeremias Stellung zum „Wort".

1. In der Art, wie bei Jeremia das „Wort" Jahves aufgefaßt ist, befindet er sich ganz auf dem Boden der älteren Prophetie. Denn hinter jedem Wort, das uns von den alten Propheten überliefert ist, steht das sichere Bewußtsein seiner Verkünder, hiermit ein objektiv Gültiges von göttlichem Charakter und lebendiger Wirklichkeit ihren Volksgenossen kundzutun. Und das trifft auch für Jeremia überall zu, wo er als Prophet Jahves, als Bringer des „Wortes", zu seinem Volke spricht.

Nach verschiedenen Richtungen läßt sich bei Jeremia die Realität des „Wortes" zeigen. Sie gilt einmal der Art ihres Wirkens nach. Da kommt zunächst die Stelle 23, 29 in Betracht, die einen der gewaltigsten Aussprüche des ganzen A. T. bringt: „Ist nicht so mein Wort: wie das Feuer, ist der Spruch Jahves, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?" Über die „Echtheit" dieses Satzes, der die Originalität und Größe seines Urhebers an der Stirn geschrieben trägt, hätte man billigerweise nie streiten sollen. Duhm will aus dem vorgesetzten כה schließen,

daß das Folgende Zitate sind, denen er Pathos und Originalität zuerkennt, ja, die er wohl eines Jeremia für würdig erachtet. Aber einmal ist כֹּה schlecht bezeugt; Targum liest כְּדִ, (dementsprechend פתגמי = דברי, doch nimmt das dem Bilde einen guten Teil seiner Wucht), in griechischen, lateinischen, syrischen und arabischen Übersetzungen fehlt es überhaupt. Und dann muß ich sagen, daß mich das כֹּה nicht nur nicht stört, sondern meines Erachtens sogar vorzüglich paßt: es ist, als sammele der Prophet, einen Augenblick wie nachdenkend, seine Kraft, als wolle er die Aufmerksamkeit des Hörers auf das lenken, was nun kommt: gerade infolge des כֹּה ruht der volle Blick und Ton auf den folgenden Bildern. Duhms anderer Einwand, daß der Leser sich die Frage, inwiefern das Wort Gottes Felsen zerschlägt, leider selbst beantworten müsse, erledigt sich durch die klar zu deutenden Gleichnisse.[1]) Auch bin ich überzeugt, wäre das grandiose Bild verlassen oder doch paraphrasierend erweitert worden, so wäre Duhm der erste gewesen, der derartige Gedanken als späteres Machwerk abgetan hätte. Eine andere Frage, die weiter unten erörtert werden wird, ist die nach der „Echtheit" des Zusammenhanges, in dem V. 29 steht.

Was will der Vers besagen? Gottes Wort ist wie das Feuer, fressend, vernichtend, stets weiterdringend in seiner züngelnden Gier. Das Unbeirrbare, in Strafe und Gericht, in Tod und Vernichtung sich stetig Durchsetzende ist sein Charakteristikum. Daß das Feuer auch läutert, soll hier kaum mit ausgedrückt sein. Nichts kann sich dem Worte in den Weg stellen, kein noch so starker Fels, dem alles zertrümmernden Hammer gleicht es. Unwiderstehliche Kraft, Intensität im stärksten Sinne ist ihm eigen. Denn Jahve „wacht" über seinem Wort, es zur Tat zu machen (1, 11 f.).

---

[1]) Vgl. auch Cornill zu 23, 28.

Gerade deshalb muß es der Prophet als eine kaum gutzumachende Verstockung beurteilen, wenn die Israeliten solchem gewaltigen „Wort" ihr Ohr verschließen. Sie haben, wie Eichhorn ערלה אזנם (6, 10) treffend interpretiert, „ein Fell vor den Ohren"[1]), so daß das Wort Jahves, welches auch hier ganz real gedacht ist, nicht eindringen kann. Darum hat der Prophet allen Grund, Jahve zu bitten, er möge die Schmähungen und Spöttereien, denen der Verkünder dieses Wortes und damit das Wort selber ausgesetzt ist, nicht ruhig mitansehen, sondern „vernichtend" eingreifen (6, 10 f.; 15, 15[2]) u. ö.)

Die Stelle 23, 29 zeigt, daß das „Wort" bei Jeremia als etwas Reales, fast physisch Wirkendes gedacht ist. Ganz ähnlich spricht sich Jesaja darüber aus, wenn er 9, 7 sagt: „Ein Wort hat der Allherr in Jakob gesandt, und nieder fällt's in Israel"; scharf wird hier der massive Charakter des „Wortes" herausgestellt. Damit hängt eng ein Zweites zusammen, daß dieses Wort durchaus nicht an bestimmte Persönlichkeiten gebunden zu sein braucht, wie etwa nur an den jeweils verkündigenden Propheten. Auch dieser Gedanke ist bei Jeremia zu finden. Schon in 7, 13 (vgl. auch 5, 13) schließt er sich gewissermaßen mit seinen Vorgängern zusammen in der Verkündigung des warnenden und mahnenden Gotteswortes; es ist, als wirke ihm dies „Wort" in stets sich gleichbleibender Weise durch die Jahrhunderte hindurch, — von den Trägern des Wortes, den Propheten, ist überhaupt nicht die Rede.

Ja, so seltsam es anmutet: selbst unter seinen prophetischen Zeitgenossen scheint Jeremia solche zu kennen, die Träger des „Wortes" sind. Das beweist meines Erachtens die Stelle 18, 18.

---

[1]) Vgl. auch Cornill z. St.

[2]) Die Lesart מנאצי דבריך · LXX *ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους σου*. 15, 16, die den obigen Sinn ebenfalls besitzt, scheint mir indessen nicht dem ursprünglichen Text zu entsprechen; vgl. S. 197, Anm. 3.

Sie ist den Gegnern Jeremias in den Mund gelegt und lautet: „Auf und laßt uns gegen Jeremia Pläne schmieden! Denn nicht wird abhanden kommen Lehre dem Priester und Rat dem Weisen und Wort dem Propheten. Auf und laßt uns ihn mit der Zunge schlagen und (nicht) auf alle seine Worte aufmerken."

Der Satz, um den es sich für unsern Zweck vor allem handelt, לא־תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא, ist, daran glaube ich mit Hitzig und Graf festhalten zu müssen, von den Gegnern formuliert in bewußtem Blick auf entsprechend entgegengesetzte Verkündigungen des Propheten.[1]) Dafür spricht besonders V. $^{b\beta}$, der, ob man nun אל mit M.T. liest oder mit LXX wegläßt, und ob man נקשיבה ändert oder nicht, jedenfalls beweist, daß die Gegner schon immer lebhaftes Interesse an den Worten Jeremias genommen haben. Nebenbei kann ja dessen ungeachtet der — von Duhm hier einzig angenommene — Sinn einer Drohung hineingelegt sein, nämlich, daß Jeremia die von ihm verpönte Lehre und Klugheit demnächst praktisch zu spüren bekommen werde. Liegt darauf aber, wie mir scheint, nur ein Nebenton, so ist für die von Duhm vorgeschlagene und von Cornill akzeptierte Streichung des ודבר מנביא der eine Grund,[2]) daß nämlich in diesen Worten jener polemisch-gehässige Sinn nicht liege, hinfällig. Andererseits ist ein starkes Argument für die Echtheit des Passus die Stelle Ez. 7, 26. Da heißt es: „Sie sollen (vergeblich) suchen Schauung vom Propheten, und die Lehre soll den Priestern verloren gehen (תאבד), und der Rat den Ältesten." Die Übereinstimmung ist eine völlige bis auf die Worte חזון für דבר und זקנים für חכם; die Änderungen verstehen sich daher, daß dem Ezechiel bei der Prophetie das „Gesicht" das Wesentliche

[1]) So auch Baumgartner, a. a. O. S. 46, sowie Volz, Kommtr. z. St.

[2]) Der andere Grund, — das Metrum, — erledigt sich durch die Erkenntnis, daß wir hier — Prosa haben.

ist,[1]) — ein Blick in seine ersten Kapitel bestätigt das, — und daß ihm als Vertreter der jeremianischen „Weisen" empirisch die Ältesten entgegentreten (Ez. 8, 1. 11. 12; 20, 1. 3 vgl. 27, 9). Ezechiel hat die Jeremiastelle also gekannt, — das beweist vor allem, daß er, trotz des von ihm stammenden Plurals זקנים, die Worte נביא und כהן im Singular stehen läßt, — aber immerhin individuell gestaltet, wofür auch die geänderte Reihenfolge spricht. Ebendeshalb schließt sich die umgekehrte Abhängigkeit, der Jeremia-Stelle von Ezechiel, aus, denn wie sollte ein Ergänzer wohl dazu kommen, das spezifisch Ezechielische abzuziehen? Auch sind die Worte von den folgenden (Jer. 18, 19—23) nicht zu trennen.

Das Wort im Munde der Gegner würde dann dartun, daß Jeremia einmal einen Satz gesagt habe etwa des Inhalts: es kommt eine Zeit, wo . . . das Wort dem Propheten ausgehen wird. Das sollte natürlich eine Strafe sein. Zunächst für das Volk (vgl. Jes. 3, 1 ff.). Dann gibt er für die Gegenwart das Vorhandensein des „Wortes" bei den Propheten zu, und zwar eines wirklichen, nicht etwa gefälschten Wortes, denn es handelt sich ja auch um wirkliche Tora und wirklichen „Rat". Geht schon aus dem Zusammenhang des allgemein gehaltenen נביא mit dem כהן und חכם hervor, daß Jeremia mit נביא nicht lediglich sich selber meint, so wird das noch sicherer, wenn man den von Jeremia etwa geäußerten Satz als Strafe ansieht auch für die Propheten selber. Daß das richtig ist, zeigt der Umstand, daß jene sowie die Weisen und Priester das betreffende Jeremiawort persönlich übel genommen haben. Dann ist evident, daß Jeremia für die Gegenwart auch bei jenen נביאים ein „Wort Gottes" angenommen hat. Zweifellos sind diese Leute nun aber, wie aus ihrer offenbaren Gegnerschaft gegen

[1]) Vgl. Kuenen a. a. O. I, S. 91.

Jeremia hervorgeht, mit dem von ihm so oft angegriffenen „falschen Propheten" gleichzusetzen. Daß ihnen „Wort Gottes" zur Verfügung stehe, scheint schlecht zu Jeremias sonstiger Meinung zu stimmen, das von ihnen Verkündete stamme aus ihrem eigenen Herzen und eben nicht vom Munde Jahves. Man wird also das eine wie das andre nicht überspannen dürfen. Immerhin haben wir angesichts der angestellten Erwägung noch weniger Grund als überhaupt, die „falschen Propheten" durchgängig für Ausbünde von Bosheit und Offenbarungsschwindel zu halten. Und jedenfalls ist es ein starker Beweis dafür, in welcher Realität Jeremia das „Wort" Jahves empfindet, wenn er selbst bei jenen seinen Gegnern etwas wie ein דבר־יהוה annimmt.[1])

Es ist klar, daß Jeremia als Träger des Wortes Jahves in erster Linie sich selber ansieht. Schon aus der Schilderung der Berufungsvision geht das hervor.[2]) Als Jeremia gegen Jahves Beschluß den Einwand macht, er sei für die geheißene Aufgabe zu jung und könne nicht reden, erhält er zur Antwort: „(7a) Sage nicht, ich bin zu jung, (7b) sondern wozu ich dich auch senden werde, sollst du gehen, und was ich dir auch gebieten werde, sollst du sagen. (8) Fürchte dich nicht" usw. Jahve will offenbar Jeremias Bedenken beschwichtigen. Auf den ersten Blick scheint es aber, als bringe V. 7b nicht nur keine tröstenden, sondern lediglich erschwerende und erschreckende Momente. Ein Trost kann der Halbvers nur sein, wenn er den Gedanken enthält, daß Jahve sich einzig und allein verantwortlich weiß für die prophetische Sendung und Verkündigung, daß also das Lebensalter des Propheten dem gegenüber voll-

[1]) Auch Jesaja spricht den gegnerischen Propheten das Vorhandensein von Schauungen nicht ab, Jes. 28, 7; vgl. Duhm (D. B. Jes. übers. und erkl. 3. Aufl. Göttingen 1914) z. St. sowie, überhaupt, Meinhold a. a. O. S. 139.

[2]) Gegenüber Duhms kritischen Einwänden gegen das ganze Kap. 1 kann einfach auf Cornill verwiesen werden.

kommen gleichgültig ist. Daß dieser einfach notwendige Gedanke hier mehr vorausgesetzt als ausgesprochen ist, zeigt, wie selbstverständlich er dem Jeremia ist. Außerdem bringen Vorgang und Wort des V. 9 sogleich die praktische Verwirklichung; da heißt es, daß die Worte Jahves ihm geradezu physisch in den Mund gelegt werden, — ein Beweis, wie Jeremia auch an sich selber das Wort als eine völlige Realität empfindet.

Vielleicht noch charakteristischer zeigt sich das an der Tatsache, daß Jeremia später, nach Baruchs Bericht (36, 2), seine Worte aufschreiben läßt. Offenbar tut er das, um ein Mittel der Wirksammachung für das „Wort" zu finden, — so begründet V. 3 den betreffenden Beschluß. Bei den beständigen Gefahren, denen er ausgesetzt ist, mag er dem an ihn ergangenen Worte Jahves auch für den Fall, daß er, der Prophet, einmal nicht mehr wäre, den Weg freihalten wollen. Das Wort wirkt also durch sich, ohne das persönliche Vorhandensein seines ersten Verkünders. Jesaja hatte nicht wesentlich anders empfunden, 8, 16 ff.: mit Trauer faßt er, wohl nach einem Mißerfolg, den Entschluß, „Bezeugung" und „Weisung" zusammenzubinden und zu versiegeln; sicherlich ist auch hier an eine schriftliche Fixierung zu denken. Doch zweierlei ist bemerkenswert. Einmal gehen diese Aufzeichnungen an die „Jünger"; Jesaja denkt also daran, daß diese in seinem Geist stehenden, mit seinem Denken vertrauten Männer seinen Worten dereinst zu neuem Erstehen verhelfen werden. Für die Gegenwart aber bleiben, und das ist das Zweite, er selbst und seine Kinder als die „Person gewordene Prophetie, die verkörperte Antezipation der Zukunft".[1]) Sein und seiner Kinder Name wird, meint Jesaja, dem harthörigen Volke nunmehr dieselben Tatsachen ins Gesicht schreien, die er durch die Wortverkündi-

[1]) Duhm z. St.

gung nicht mehr zur Wirkung wird bringen können. Beide Momente könnten darauf hinweisen, daß dem Jesaja das „Wort" unabtrennbar sei von dem Subjekt des Verkünders; doch zeigen Stellen wie 9, 7 ff. und vor allem 30, 8, daß auch nach Jesajas Meinung das ihm gewordene Wort „wie eine objektive Kraft unmittelbar wirkt".[1])

Und der Art des „Wortes" entspricht auch der Umfang, in dem es sich auswirkt. „Ich mache meine Worte in deinem Munde zu einem Feuer und das Volk da zu Holz, und es soll sie fressen," heißt es Jer. 5, 14. Und wie das des näheren zu denken ist, zeigt die Stelle 6, 11 ff.: „Mit der Zornglut Jahves bin ich erfüllt, bin's müde, zurückzuhalten," und wo dann geschildert wird, wie der Prophet sie ausgießen soll, über Kinder und Jünglinge, Frauen und Greise. Noch knapper und präziser faßt er den Inhalt des דבר־יהוה in 20, 8 mit den Worten „Frevel und Gewalt" zusammen, die er „rufen", ja, „schreien" muß, so oft er den Mund auftut, und gerade deshalb ist ihm das „Wort Jahves"[2]) zum „täglichen Hohn" und zur „Schmach" geworden. An diesen Stellen spricht Jeremia ganz in dem Sinne der älteren Propheten, die sich die Wirkung des „Wortes" ja ähnlich konkret denken, etwa des Hosea, der — nach dem M.T. – Jahve sagen läßt: „Ich habe sie getötet mit den Worten meines Mundes" (6, 5) oder des Jesaja, der im Anschluß an jenen genannten, die Objektivität des „Wortes" klar heraushebenden Satz 9, 7 nun ausmalt, wie furchtbar sich des Wortes Inhalt praktisch verwirklicht.[3])

Stimmt Jeremia in Bezug auf das, was den Umfang des Wirkens des Wortes innerhalb des Volkes Israel anbelangt,

[1]) Duhm zu Jes. 9, 7.

[2]) Nur דבר־יהוה ist sinnentsprechend und darum der aus metrischen Gründen geäußerten Vermutung Duhms דִּבְרִי unbedingt vorzuziehen.

[3]) Auch in Amos 7, 10 spielt dieses Moment offenbar mit hinein.

mit seinen Vorgängern überein, so geht er in einem anderen Punkte über sie hinaus: das „Wort" dehnt den Umfang seines Wirkens in noch größerem Maßstabe als bei den älteren Propheten über die Grenzen Israels aus. Hierzu sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, daß gerade in der Darstellung der Berufungsvision, in welcher die Beziehung zwischen Prophet und Wort Jahves so augenfällig war, Jeremia ein „Prophet für Völker"[1]) genannt wird, dessen Aufgabe es sei, zu zerstören und zu zerschmettern, zu bauen und zu pflanzen. Denn das Wort z. B. des Gerichts über Völker ist der praktischen Realisierung gleichgesetzt; unaufhaltsam muß es sich auswirken, — einem Hammer, wie es hieß, und einem Feuer vergleichbar. Unheimlich ist seine Wucht, riesengroß seine Macht. Wenn diese Donnerstimme erschallt, muß sie, notwendig, überall zu hören sein; ihr Schall kann unmöglich durch Grenzscheiden, von Menschen gesteckt, in seiner Wirkung gehemmt oder gar aufgehalten werden, — so wie der Dichter des 19. Psalms von der „Sprache", den „Worten" der Natur spricht, deren Klang weit hinausgeht in alle Lande.

Und was im ersten Jeremia-Kapitel mehr programmatisch angedeutet wird, führt Kap. 25 in dem großartigen Bilde vom

---

[1]) Diese Interpretation (לַגּוֹיִם) scheint mir richtiger zu sein als לְגוֹיִם. „Prophet für Völker" setzt nur voraus, daß das von Jeremia verkündete Wort so mächtig ist, daß die Grenzen Israels es nicht einengen und halten können. Mit der Bezeichnung „Prophet für die Völker" ist dagegen der Gedanke verbunden, daß ein Jahveprophet überall gehört werden muß, weil Jahve überall wirksam ist. Dort ist ein machtvoller Gott Israels, hier ein Weltgott vorausgesetzt. Dort haben wir relativen, hier absoluten, bereits durchdachten Universalismus; daß diese Verallgemeinerung leicht entstehen konnte, liegt auf der Hand. Derselben Tendenz scheint der auf Grund von 18, 7 ff. 28, 8 gebildete Zusatz in V. 10 עַל־הַגּוֹיִם וְעַל־הַמַּמְלָכוֹת zu entstammen (so auch Erbt). Vgl. übrigens Cornill Z.A.W. 1907, S. 108. — Volz übersetzt (Kommentar S. 2) „an die Völker", scheint aber doch (S. 4) לַגּוֹיִם lesen zu wollen.

Taumelkelch aus.[1]) Das Wort wird die Wirkung haben, daß alle, die es vernehmen, taumeln und wanken werden, wie zerschmettert und aus dem Gleichgewicht gebracht durch seine

[1]) Zu den Forschern, die 25, 15 ff. dem Jeremia absprechen zu müssen glauben, ist neuerlich auch Volz hinzugetreten. Und hatten die früheren Bestreiter der Echtheit, so vor allem Schwally (Z.A.W. 1888, S. 177 ff.) und Duhm, dies ihr Urteil hauptsächlich gefällt, weil Jeremia ihrer Ansicht nach nicht ein Prophet „aller Völker" sein könne, im übrigen die Größe des Bildes und seines Verfassers anerkannten, hat Volz (besonders in den „Studien", z. St.) zu dem kritischen auch den ästhetischen Maßstab angelegt. Man muß ihm darin zustimmen, daß die Vermischung der Bilder vom Kelch und Schwert dem Jeremia nicht zuzutrauen ist; V. 16b ist deshalb schon lange als fremder Bestandteil erkannt worden. Volz meint nun weiter: „Wenn die Exegeten hier von einer großartigen Vision reden, in der der Prophet wie eine Art Mundschenk Gottes in der versammelten Runde der Völker umhergehe, so tragen sie eben die bedeutenden dichterischen Züge ein, die man hier vermißt und die der große Dichter Jeremia gewiß nicht vermieden hätte." Ich finde, daß gerade das Keusche, Zurückhaltende eines Dichters am würdigsten ist; die Ausmalung in der von Volz angedeuteten Weise hätte aus dem poetischen Meisterstück eine Parabel oder Allegorie gemacht, der ein gut Teil der Wucht abhanden gekommen wäre. Und wenn Volz das „Bild vom Becher und von den tollen, speienden Völkern" „innerlich gewertet" „nicht klassisch-prophetisch, sondern eher prophetisch-phantastisch" nennt, so kann ich mich dem ebenfalls nicht anschließen; ob Volz hier nicht ein wenig durch die Brille des modernen Ästheten sieht? (Vgl. auch O. Kiefers Bemerkung gegen Duhm, in „Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik", Theol. Stud. u. Krit. 1905, S. 479—520; S. 517.) Auf diese Weise könnte man leicht alles Grandiose phantastisch nennen. Was den Einwand anbelangt, „Jeremia hätte ein ihm gegebenes Gesicht nicht so abrupt und ohne Erklärung mitgeteilt, wie es hier geschieht," so ist zu sagen, daß Jeremia doch nicht für spätere Theologen geschrieben, sondern aus der lebendigen Gegenwart heraus gesprochen hat, die den derzeitigen Hörern durchaus bekannt war; wäre solche „Erklärung" vorhanden, würde man sie wieder als Redaktorenarbeit ansehen Es sei doch an Bilder wie Jes. 7, 18 oder an das Wort Jes. 29, 9 erinnert! Was sodann Volz' sachliche Gründe anbelangt: daß das Bild sich bereits in früherer Zeit findet, — gerade die Vermischung der Bilder soll nach Volz (vgl. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, S. 130 f.) darauf hinweisen, daß die Bilder als solche älter seien als Jeremia, — würde an und für sich nichts gegen die originale Neuprägung besagen; zudem ist der Einwand zum Teil mit der Streichung von V. 16b erledigt; und besonders das Bild von der Trunken-

richtende Kraft. Daß es sich übrigens nur um einen Teil der „Völker" handeln soll, d. h. um die, die im Gesichtsfeld des Propheten liegen oder mit Israel besonders in Berührung kommen, wird durch die Tatsache bestätigt, daß immer nur geredet ist von „allen Völkern, zu denen ich dich (Jahve mich) gesendet habe (hat)." Mit dieser Einschränkung kann die Erweiterung des Wirkens des göttlichen Wortes in bezug auf seinen Umfang in der Tat behauptet werden.[1])

2. Aus dem bisher erörterten Zweifachen ergibt sich mit Notwendigkeit ein Drittes. Ist sich Jeremia einerseits in weit höherem Maße als die älteren Propheten bewußt, als relativ selbständig von Jahve anerkannt zu sein, und ist ihm andererseits das „Wort" Jahves mindestens ebenso wie ihnen eine objektive Größe, ja, was den Wirkungsbereich anbelangt, etwas noch Umfassenderes, so folgt schon aus dem Nebeneinander dieser beiden Tatsachen, daß er einen scharfen Schnitt machen muß zwischen dem, was in Rede, Gedanken, Bewußtseinsinhalt ihm selber, und dem, was darin Gott entstammt bezw. angehört. Das ist nicht bloß zu schließen, sondern auch des öfteren zu beobachten.

Nach der Gedalja-Katastrophe faßt das verschüchterte Volk den Entschluß, nach Ägypten zu gehen. Vorerst aber bitten sie Jeremia um einen Gottesspruch (Kap. 42). Schon die Tatsache,

---

heit liegt doch überaus nahe. Auch ist die von Volz genannte Habakukstelle 2, 16 derart gefaßt, daß das Bild hier als bekannt vorausgesetzt zu sein scheint. Schließlich, wenn Volz meint, „der Gedanke, daß der Bote Jahves mit dem Becher zu den Völkern gesendet wird," solle zeigen, daß wir es hier mit bereits Bekanntem zu tun haben, so ist das doch reichlich gesucht, — denn wie soll Jeremia einen so kühnen Schritt anders glauben wagen zu können als auf Geheiß, auf Sendung Jahves? Ich sehe also keinen Anlaß, das Bild nicht für jeremianisch zu halten; daß das Stück durch bearbeitende Hände ging, ist natürlich zuzugeben.

[1]) Die sachliche Begründung kann hier noch nicht erfolgen; s. aber S. 227 ff.

daß sie diesen Schritt tun, obwohl sie die Ansicht Jeremias darüber zweifellos kennen, beweist, daß die Art, wie der Prophet bisher sein Amt geführt hat, ihnen das Recht gibt zu der Annahme, er werde ihnen nicht seine eigene Meinung, sondern nur wirkliches „Gotteswort" bringen. Und das diesmalige Verfahren Jeremias bestätigt ihr Vertrauen. Er sagt nicht seine Meinung, sondern — wartet. Wartet Tag und Nacht. Bis endlich, nach zehn Tagen, der erharrte Gottesspruch eintrifft. Und dann tritt er wieder zum Volk und verkündet Jahves Willen. Warum wartet er? Aus Berechnung? Mochte er „hoffen, daß ihr Eifer sich inzwischen etwas abkühlt"?[1]) Wie armselig! Nein, er wartet, weil er nur immer die eigene Stimme in seinem Innern vernahm, und er spricht nicht eher, als bis er weiß: das kommt von Gott und nicht von mir! Woran ihm diese Erkenntnis erwächst, wird nicht ausgesprochen. Aber klar wird hier zwischen den eigenen Gedanken und der Gottesoffenbarung geschieden.[2]) Man wird Volz zustimmen, wenn er[3]) sagt: daß Jeremia „zehn Tage lang auf die göttliche Stimme gewartet hatte," ist „ein Beweis, wie gewissenhaft er sein Amt übte."

Noch einleuchtender kann der Vers 28,11[b] aus der Chananja-Episode die Scheidung zwischen Jahverede und Prophetenrede beweisen, vorausgesetzt, daß er, wie es mir durchaus notwendig erscheint, für ursprünglich zu halten ist. Am nachdrücklichsten hat sich Cornill gegen die Echtheit des Wortes eingesetzt. Sein Hauptargument lautet: „Hier konnte und durfte er (Jeremia) nicht zweifelhaft sein. Er war ja auf Jahves Befehl mit dem Joch auf dem Halse gekommen; Jahve hatte also geredet und ihm sein Urteil über die Sachlage klipp und klar geoffenbart,

[1]) Lazarus a. a. O. S. 102.

[2]) Vgl. Cornill zu 42, 7.

[3]) Der Proph. Jer., S. 52. Vgl. ebd. S. 22 und Kommentar S. 263 oben sowie Erbt a. a. O. S. 70.

und Jeremia hatte dies in der feierlichsten Weise als Jahves Wort verkündet; wenn ihm nun auch nur einen Moment der Gedanke kam, ob Chananja mit seiner direkt entgegengesetzten Verkündigung nicht am Ende doch recht haben könnte, so verleugnete er damit die ihm selbst gewordene Offenbarung und bekannte sich selbst als . . . Lügenpropheten." Dagegen kann eingewendet werden: 1. Es ist durchaus denkbar, wie wir oben sahen, daß Jeremia auch außerhalb seiner eigenen Verkündigung ein „Wort Jahves" anerkennt. 2. Es kommt dazu, daß er selbst in trübsten Zeiten einen kleinen Schimmer von Hoffnung zurückbehalten hat und einer dahingehenden Verkündigung mit freudigem Herzen zugestimmt hätte, wie auch das Wort V. 6 beweist, das keinesfalls ironisch gedeutet werden darf. 3. Allerdings war „klipp und klar" das Wort Jahves an Jeremia ergangen. Auf Jahves Geheiß trägt er das symbolisierende Joch. Mit rauher Hand greift Chananja in den heiligen Gotteswillen. Wohl mag dem Jeremia heiß der Zorn aufgestiegen sein. Ein Jesaja hätte diesen Zorn mit dem Willen Jahves identisch gefühlt und bezeugt. Dem Jeremia ist es unmöglich, eigene, aus dem Groll des Herzens aufsteigende Worte mit dem Willen Jahves gleichzusetzen. Sondern er muß neuer Weisungen warten, die dann auch nicht ausbleiben. Und Jeremia, damit kommen wir zum 4. Punkt, hätte nicht er selbst sein müssen, wenn er, wie Cornill im Verlauf seiner Erörterungen ausführt, „schon als bloßer Beurteiler der politischen Weltlage und der Zeitverhältnisse dem Chananja das hätte antworten können, was er antwortete". Gerade daß er dasjenige, was er sich als denkender Mensch sagen muß, eben nicht als Gotteswort seinem Gegner entgegenwirft, zeigt, wie wahrhaft und scharf er zwischen seinen Worten und dem Gotteswort zu scheiden pflegt.[1])

[1]) Cornills übrige Einwände lassen sich ebenfalls widerlegen. Er meint, V. 11^{b} sei aus dem הלוך ואמרת des V. 13 herausgeflossen. Aber gerade

Es scheint nicht unbekannt gewesen zu sein, daß Jeremia so verfährt; schon das Benehmen des Volkes in Kap. 42 wies darauf hin. Noch deutlicher zeigt das die Anfrage des Zedekia 37, 17: „Ist ein Wort von Jahve da?" Der König weiß also, daß Jeremia sich nicht die Gottesworte „aus dem Ärmel schüttelt" und bei gelegentlichen Anfragen eigenmächtig ad hoc konstruiert, — wieder ein Beweis für die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, mit welcher der Prophet das Gotteswort kundgibt und vom eigenen Meinen und Reden unterscheidet.

Und das tritt auch innerhalb der Reden des Propheten, deutlich erkennbar, hervor. Gleich, wenn man in das 2. Kapitel hineinschaut, läßt sich der Unterschied merken.[1]) In 2—3. 4—9

die von ihm nachgewiesene Häufigkeit dieser Wendung macht es höchst unwahrscheinlich, daß ein Späterer hier eine vorbereitende Einschaltung hätte für notwendig halten sollen. Auch handelt es sich an all den Stellen (2, 2; 3, 12; 34, 2; 35, 13; 39, 16; 13, 1; 19, 1; 17, 19) immer um eine Situation, wo der Prophet anderswohin „gehen" muß, um das betreffende ihm gewordene Gotteswort zu verkünden. Das gilt selbst für 39, 16: Das Wort ergeht an Jeremia in Abwesenheit des Ebedmelek; wenn Jeremia auch den Raum, in dem er sich gefangen aufhält, kaum hat verlassen dürfen, so ist er auftragsgemäß zu dem Mohr „gegangen", sowie dieser in seinen Gesichtskreis trat, — auch hier wechselt also die Lage für Wortempfang und Wortverkündigung. Vor allem aber spricht Jes. 38, 5 (Cornill zu Jer. 35, 13) nicht für, sondern gegen Cornills Annahme; denn die Parallelstelle 2. Kön. 20, 4 zeigt eben aufs deutlichste, daß Jesaja sich an einem Orte befand, von dem aus er erst zum König „gehen" mußte, um ihn von dem Inhalt des Jahvewortes in Kenntnis zu setzen. Die Wendung beweist demnach nicht für, sondern gegen Cornill. Auch sein letzter Einwand ist nicht schwerwiegend, die Tatsache des V. 12b, „welcher V. 11b schlechterdings nicht vor sich duldet, vielmehr verlangt, daß das Zerbrechen des Jochs durch Chananja die letzte vorher berichtete Handlung gewesen ist. Denn sonst hätte es heißen müssen: ‚Als aber Jeremia von Chananja weggegangen war, da erging Jahves Wort an ihn'." Der logische Grund für das Kommen des Wortes ist nicht das Weggehen, sondern das Zerbrechen des Joches; da ist es doch nur natürlich, daß eben diese entscheidende Tatsache genannt wird, „nach" welcher das Wort zu Jeremia kam (vgl. auch Oettli a. a. O. S. 228 und Erbt S. 26 f.).

[1]) Duhm hat aus dem Kap. 2 die Verse 4—13 dem Jeremia abgesprochen, weil das Stück „nichts von der Feinheit und Originalität der echten

10—13 haben wir deutlich Jahverede. Jahve gedenkt des idealen Verhaltens Israels in der Wüstenzeit, als die Liebe und der Gehorsam des Volkes den reichsten Segen nach sich zogen, und stellt im Gegensatz dazu die Sündhaftigkeit und Untreue der Jetztzeit fest. Wir erwarten nun eine Drohung, zur Strafe für die mannigfachen Mißstände und Vergehungen. Statt dessen kommt in V. 14 die Schilderung eines Unglücks, das Israel betroffen hat,[1]) und es wird die Frage gestellt, warum (מדוע) das gekommen sei. Die Antwort wird V. 17 erteilt: daß Israel seinen Gott verließ, hat das Unglück herbeigeführt. Im V. 18 dagegen setzen wieder die in drohendem Tone gehaltenen Vorwürfe ein. Schon dieser kurze Aufriß zeigt, daß in dem Kapitel mehrere nicht zusammen gehörende Partien ineinandergeschachtelt sind. In 2—13. 18ff. haben wir Worte vor uns, die Jeremia als Beauftragter Jahves gesprochen hat. In 14—17 wird in unglücklicher Lage des Volkes nach dem herbeiführenden Grunde gefragt; daß diese Erwägung nicht von Jahve angestellt gedacht sein kann, leuchtet ein; wir haben hier also Jeremiarede. Das Stück ist, als sachlich zu den anderen passend, hierher gestellt worden; möglich, daß es gerade hier beigefügt wurde wegen des scharf betonten עזבך את־יהוה אלהיך, das sich sowohl in V. 17 wie in V. 19 findet.[2]) Es ist beachtenswert, wie die Stimmungen wechseln: die Stücke in 2—13. 18ff. sind sämtlich gesprochen aus Jahves schmerz-

---

Dichtungen" zeige und „einen ‚deuteronomistischen' Charakter in Sprache und Anschauungen" an den Tag lege, „der dem Jeremia ganz fremd" sei. Demgegenüber hebt Cornill mit Recht hervor, daß die „hier vertretene Gerichtsanschauung . . . durchaus die Hoseas" sei und daß überdies eine Reihe von Einzelzügen zweifellos jeremianisches Gepräge trügen. Auch Erbt und Volz halten die Verse für echt, letzterer mit einigen aus rhythmischen Gründen gemachten Abstrichen.

[1]) ערוּר נצתה V. 15 ist mit Duhm, Erbt, Cornill, Schmidt (Die großen Propheten übersetzt und erklärt, Göttingen 1915) zu V. 14 zu nehmen.

[2]) Schon Ewald urteilt ähnlich. Vgl. auch Cornill z. St.

lichem Groll heraus, der manchmal in lodernden Zorn umschlägt. In 14ff. ist das Gefühl der Trauer, ja, Trostlosigkeit, das vorherrschende.

Natürlich kann es vorkommen, daß der Prophet in Lieder persönlicher Art Gotteworte hineinflicht. Er hebt sie dann als solche deutlich ab. Das läßt sich gut beobachten in 23, 9—12.[1]) Jeremia schildert seinen Schmerz über die Zuchtlosigkeit des Volkes und fährt V. 11 fort: „Auch Prophet und Priester sind ruchlos, selbst in meinem Hause fand ich ihre Bosheit, ist der Spruch Jahves", — durch den letzten Ausdruck deutlich als Wort der Gottheit bezeichnet. Offenbar will Jeremia sich bei dem Angriff gegen die Leute, die doch der Gottheit am nächsten stehen sollten, auf die göttliche Autorität stützen; auch das abschließende Drohwort V. 12 ist ja als Gottesrede kenntlich gemacht.

Ein ähnliches Beispiel liefert höchstwahrscheinlich 5, 6f. Gegenwärtig geht die Jeremiarede der ersten Verse des Kapitels[2]) unvermittelt in die sich durch das אסלוה V. 7[a] klar als solche abhebende Jahverede über. Es ist daher als ein glücklicher Einfall Duhms[3]) anzusehen, wenn er das schwierige לך בניך für verderbt hält aus להמניך, zu punktieren כִּי נְ"הֻם יְ", wobei כִּי zum folgenden Satze gehört und נְ"הֻם aus נאם יהוה abgekürzt ist.

Auch 22, 20—23 wäre hier zu nennen. Das Ganze für Jeremiarede zu halten, ist unmöglich. Jeremia kann zu seinem Volke nicht sagen: „Du hast von Jugend an nicht auf meine Worte gehört". Sondern daß V. 21f. Jahverede bringen, muß

---

[1]) לנביאים ist Überschrift zu der ganzen folgenden Reihe sinnverwandter Stücke.

[2]) Es ist methodisch unerlaubt, das durch einfache Ausmerzung der im Ich des Propheten gehaltenen Stücke (Volz) zu negieren.

[3]) Auch von Volz angenommen.

einfach anerkannt werden. Die umrahmenden Verse dagegen, deren einer die Aufforderung an die Tochter Zion richtet, von den höchsten Bergen aus, weithin hallend, den Klageruf ergehen zu lassen, und von denen der andere fast mitleidig über den Sturz von der Höhe und das über die Tochter Zion kommende Leid spricht, würden sich besser in des Propheten Munde ausnehmen. Es erscheint mir daher am meisten sinnentsprechend, den V. 20 anzusehen als die vom Propheten stammende Einleitung, den Auftakt zu dem Jahvewort, den V. 23 dagegen zu fassen als persönlichen Kommentar zu dem Vorhergehenden. Das Ganze ist aus einem Guß; die Kina-Strophe ist überall erkennbar bezw. herstellbar. Man wird sich darum 21 f. am besten wie in Anführungsstriche gesetzt zu denken haben.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß Jeremia von ihm gebrachte Jahveworte geradezu glossiert, ist 13, 27; der in fragendem und klagendem Tone gehaltene Satz ist das persönliche Echo des Propheten auf das Drohwort Jahves 24—26.[1]) Auch das Stück 6, 22—26 beginnt mit einem, entsprechend eingeleiteten, Jahvewort; von 24 an spricht dann der Prophet. Auf der anderen Seite wird das Jahvewort eingeleitet durch ein schon seine Stimmung vorbereitendes persönliches Wort in den Königssprüchen 22, 10—12. 13—19.[2]) 28—30 sowie in 28, 15 f. und, wahrscheinlich, 31, 2 f.[3])

---

[1]) Dieses Drohwort ist an sich ein Torso; ihm fehlt die Einleitung. Das mag der Grund gewesen sein, daß es mit den beiden Gedichten 20—22 und 23 zusammengestellt wurde. Besonders ist diese Aneinanderreihung veranlaßt durch die Erwähnung der „Schleppe" in 22 und 26.

[2]) V. 16 ist ein Zitat, möglicherweise von Jeremia selbst gebraucht.

[3]) Am größten scheint die Verwirrung zwischen Gottesrede und Jeremiarede in den ersten Versen des Kap. 9 zu sein. In V. 1 redet sicher der Prophet. Sein Wunsch, sein Volk zu verlassen, hervorgerufen durch dessen sittlichen Zustand, geht in eine Darlegung eben dieses Zustandes über. Deshalb muß V. 2 ebenfalls Jeremiarede sein; der Schluß springt aber deutlich in die Jahverede über. Ebenso würde man in V. 3—5 am besten

Schließlich sei aufmerksam gemacht auf Jeremias deutliche Unterscheidung von eigenen Worten und Gottesworten in der Chananja-Episode, 28, 7 gegenüber 16, und in der Rede an

---

Jeremiaworte sehen, wenn der letzte Halbvers nicht wieder sichere Jahverede brächte. Und von 6—8 spricht Jahve; „siehe, ich läutere sie und prüfe sie" kann nur Jahve sagen, trotz der dem Jeremia in 6, 27—30 gewordenen Aufgabe, zu „prüfen" und zu „läutern". Schon das feierlich einleitende הִנֵּנִי setzt das außer allen Zweifel. Mit V. 8 sind wir wieder deutlich in der Jahverede. In V. 9 redet der Prophet; der hier spricht, weissagt nicht das Gericht, sondern stellt sich unter den Eindruck desselben. Gerade die das Kleine empfindenden, poetischen Worte passen weit besser in Jeremias Mund. Ich kann Cornill hier ganz und gar nicht zustimmen und muß seinen Vorschlag, nach LXX אשא in שאר zu ändern, als verfehlt bezeichnen. In V. 10 dagegen spricht der Verursacher des Gerichts, — gegenüber V. 9 ein scharfer Stimmungsumschwung. — Wie hat man zu urteilen? Volz hält V. 1—6 für Jeremiarede; aber einmal ist sein Verständnis des V. 6 unrichtig, s. oben, — auch V. ^{b}, besonders bei Volz' Änderung רעתם statt בת־עמי, paßt besser in Jahves Mund, — und dann ist sein Verfahren mit V. 2^b und 5^b, — dasselbe gilt gegen Rothstein, — allzu willkürlich; auch liegt kein Grund vor, V. 7 und 8 ohne weiteres zu streichen. Cornill entfernt V. 2^b, hauptsächlich aus metrischen Gründen, und läßt in V. 5 allmählich die Jahverede einsetzen. Duhm ist hier, abgesehen von Bedenken gegen V. 5 und 7 f., verhältnismäßig am konservativsten; V. 9 hält er für ein Lied oder Liedbruchstück, das einzeln überliefert ist, V. 10 ff. für späteres Machwerk. — Mir scheint folgendes dem Empfinden Jeremias am meisten zu entsprechen. Der verzweifelte Aufschrei des V. 1, — weit, weit weg in Wüsteneinsamkeit! — verlangt eine Begründung, die hier in einer Darlegung der einzelnen Sünden des Volkes besteht. Deshalb müssen V. 1—5, — auf den sehr verderbten Text im einzelnen soll hier nicht eingegangen werden, — als Jeremiarede gelten. Wenn die Verse 2 und 5 nun beide mit einem durch das נאם־יהוה deutlich als solches gekennzeichneten Jahvewort schließen, das ganz allgemeinen Sinn hat, — „mich kennen sie nicht", d. h. „um mich kümmern sie sich nicht", — so scheint es mir die Wirkung nur zu erhöhen, wenn Jeremia hinter seine Ausstellungen noch die göttliche Autorität treten läßt; um so mehr, als es doch äußerst sinnvoll ist, wenn das, was Jeremia in Einzelbildern, als einzelne Verbrechen darlegt, von Jahve in einer großen Sünde zusammengeschaut wird: „sie wollen nichts von mir wissen!" (vgl. 22, 16). In V. 6 wird die Jahverede beibehalten, noch dazu dementsprechend eingeleitet, um in V. 7 noch einmal der Kernsünde, der Unwahrhaftigkeit, zu gedenken. Ein furchtbares Drohwort muß nun folgen. V. 8, der auch 5, 9 vorkommt, wäre hier zu schwach. M. E. war die ursprüngliche Reihenfolge 10 9: das Wort grauser Vernichtung V. 10, an V. 7 angeschlossen,

die Juden in Ägypten, 44, 20—23. 24f.[1]) gegenüber 26ff. Vor allem aber ist noch eins hier zu nennen: es ist dem Jeremia ein Hauptgrund, einen falschen Propheten als solchen zu erkennen, daß dieser solchen Unterschied eben nicht macht. In seinem im Kap. 29 überlieferten Briefe an die Gola erwähnt Jeremia zwei Männer, Achab und Zidkijjahu, die sich Propheten nennen und als solche eine große Rolle gespielt zu haben scheinen. Ihnen verkündigt Jeremia das Gericht, den Tod, und zwar mit aus dem Grunde, weil sie ein „Wort" in Jahves Namen gesprochen haben, das er ihnen nicht geboten hat. Der feierliche Ausklang des betreffenden Verses (23) bestätigt, für wie schwerwiegend Jeremia gerade dies Vergehen hält. Die „Lüge", deren sie sich damit schuldig machen, — zweimal (21. 23) wird in diesem Zusammenhange das Wort שקר gebraucht, sachlich das Richtige treffend und ganz in Jeremias Sinne gesprochen, mag es nun von ihm selbst herrühren oder nicht, — besteht darin, daß sie, wie die Formulierung in 23, 16 lautet, „Schauung ihres Herzens reden und nicht aus dem Munde Jahves".[2])

trifft vorzüglich den Sinn. Die Umstellung mag zur Folge gehabt haben, daß jemand, der eine abschließende Drohung vermißte, 5, 9 nachtrug. Und als dem Propheten die verheerte Landschaft vor Augen steht, von Schakalen durchzogen, bewohnerlos, da mag sich seiner schmerzzerrissenen Seele das ergreifende Lied V. 9 entrungen haben. Welch ein Gegensatz, — dieser wehmütige Abgesang zu der zornigen Einleitung des V. 1! So kann uns gerade diese Stelle tief in die Seele des Propheten sehen lassen. Wohl kann auch ihn der Zorn übermannen, wohl kann er einmal mit innerer Zustimmung das Wort der Vernichtung künden, — aber gleichzeitig zuckt ihm heiß durchs Herz das tiefe Mitleid mit Volk und Heimat.

[1]) Zu der hier sicher falschen Einleitungsformel s. u.

[2]) Das Wort, welches außer Duhm, der die gesamten Verse 16—40 beanstandet, auch Cornill für unecht hält, hauptsächlich aus metrischen Gründen, entspricht ganz dem Sinne des Jeremia. So gewiß der Abschnitt 23, 9ff. durch spätere Hände bearbeitet worden ist (s. u.), so ist m. E. kein Anlaß zur Streichung gerade dieses Satzes. Kann er doch fast als eine Art Überschrift oder Quintessenz gelten zu den folgenden auch von Cornill für echt gehaltenen Worten der Verse 17. 21ff. 26. Zur Sache vgl. Lazarus a. a. O. S. 18.

Ganz Ähnliches machen dann ja auch Jeremias Volksgenossen in 43, 2f. dem Propheten selbst zum Vorwurf.[1])

3. Es ist nur natürlich, wenn die Späteren, durch deren Hände das Buch Jeremia gegangen ist, solche Unterscheidung nicht machen. Für sie ist alles, was aus dem Munde eines Jeremia gekommen ist, eo ipso Gottes Wort. Vielleicht hat schon Baruch hier mit seinem Meister nicht mehr ganz mitempfunden. Daß er einen „unbedingten Glauben an die Göttlichkeit der Worte Jeremias" hat,[2]) zeigt bereits seine Bemerkung in 36, 24[3]): König und Höflinge zerrissen nicht ihre Kleider, als sie „alle" die Worte aus dem Buche mitanhörten! Und wenn die stereotypen Formeln „da erging das Wort Jahves . . .", „. . . Spruch Jahves" u. a. uns im Buche Jeremia mehrfach an durchaus unpassendem Orte entgegentreten, so mag das zum Teil schon auf Baruch zurückgehen, — zum überwiegenden Teile werden sie ihr Dasein indessen den späteren Ergänzern verdanken.

Dazu sind folgende Beispiele zu nennen. Die kleinen Lieder in 9, 16—21, die von Jeremias inniger Mittrauer an dem Schicksal Zions Zeugnis geben und die in gar keiner Weise Jahves Willen kundtun, also Gottesrede sein wollen, sind eingeleitet (V. 16) mit einem „So spricht Jahve der Heerscharen", und V. 21 hat noch den Zusatz erhalten: „Rede: so ist der Spruch Jahves".[4]) Das Kap. 14, das in seinen ersten Versen

[1]) Zu erinnern ist auch an Ez. 13, 2ff.; das Kapitel mutet wie eine Predigt über Jer. 23, 16 an.

[2]) Gewiß verdanken wir dieser Meinung des Baruch, — alles, was Jeremia gesagt habe, sei „Gotteswort", — die Erhaltung auch der poetisch-persönlichen Lieder.

[3]) Vgl. Duhm z. St.

[4]) Höchstwahrscheinlich ist diese Neigung der Späteren auch für die gegenwärtige Form von V. 19 maßgebend gewesen, welcher lautet: „Höret, ihr Weiber, das Wort Jahves, und euer Ohr fasse das Wort seines Mundes, und lehret eure Töchter eine Klage, und eine die andere einen Wehgesang."

die Schilderung einer Trockenheit und im Anschluß daran ein Gebet des Volkes bringt, ist mit einem in seiner jetzigen Gestalt verstümmelten Eingang versehen worden: „Was als Wort Jahves an Jeremia erging . . .", ebenso ist das persönliche Lied 14, 17 f., das dem Zusammenhang fremd ist,[1]) gegenwärtig eingeleitet: „Und du sollst zu ihnen dieses Wort sagen . . ." Dem Gedicht 30, 5—7, das nur im Munde Jeremias verständlich ist, stehen die Worte voran „denn so spricht Jahve", — ein Satz, der deutlich aus der summarischen Überschrift des V. 4 herausgeflossen ist. Auch in 31, 2 scheint die Einleitungsformel ähnlich beurteilt werden zu müssen. Das wundervolle Lied 31, 15 ff. wird durch ein „So spricht Jahve . . ." eingeleitet, wo doch V. 15 nur in den Mund Jeremias paßt und erst mit V. 16 die tröstende Antwort Jahves beginnt. Ebenfalls ist in 44, 24 f. ursprünglich zweifellos nur ein persönliches Wort des Propheten gemeint gewesen;[2]) das Jahvewort kommt erst in 26 ff. Auch sei auf die ganz besonders mechanische Art der Benutzung derartiger Floskeln in 32, 14; 34, 8; 40, 1 hingewiesen.

Aber nicht nur in der Verwendung der Einleitungsformeln zeigt sich, wie wenig die Späteren dem Empfinden des Propheten gerecht zu werden vermögen, sondern auch in der Anordnung und Gestaltung des eigentlichen Textes. Zunächst sei das Lied 4, 11—13 genannt.[3]) Die Worte $11^{a\beta}$—12^{a} können nicht als

---

Es ist kaum anzunehmen, daß Jeremia das nun folgende Leichenklagelied aus einer speziellen Inspiration hergeleitet habe. Der ursprüngliche Text wird statt דבר יהוה: דִּבְרֵי und statt דבר־ספיו: דברי־ספי gelesen haben. Die Verderbnis mag zunächst entstanden sein durch Dittographie des ר von ורלמדנה; infolgedessen sah man in dem entsprechenden דברי das י als eine Abkürzung für יהוה an. Ähnlich urteilen bezw. vermuten Duhm, Rothstein, Volz.

[1]) Vgl. S. 147, Anm. 1.

[2]) Vgl. Volz, Kommentar, z. St.

[3]) In V. 11 ist בְּמִדְבַּר Hörfehler für בא ממדבר. מאלה V. 12 ist Dittographie zu מלא.

Jahverede gedacht sein; denn sie sind nicht von einem gesprochen, der über und hinter der Sache steht, sondern von jemand, der unter dem Eindruck des heißen Sturmes sich befindet, d. h. von Jeremia selbst. Sieht man V. 13 als Fortsetzung von 12^a an, so erfaßt besonders 13^b vorzüglich die Stimmung jener Worte; auch das — fälschlich beanstandete — יבוא לי V. 12 gibt so einen trefflichen Sinn. Dazwischen steht nun der jeder poetischen Qualität ermangelnde $V. 12^b$ „Auch ich spreche ihnen das Urteil", ein Vers, der auch 1, 16 wiederkehrt; er ist zweifellos ein Einsatz eines Späteren, welcher, sachlich richtig, die in den Versen geschilderte Katastrophe für das Gericht Jahves hielt und als solches bezeichnen wollte, aber völlig das redende Ich des Propheten verkannte.

Dasselbe wird für 4, 22 zu gelten haben. Mitten in der Schilderung des heranstürmenden, alles vernichtenden Unheils, einer Schilderung, die durchaus dem Herzen des Propheten entspringt und ganz und gar kein Gotteswort sein soll, zwischen den beiden durchaus persönlich gehaltenen Liedern 19—21 und 23—26 findet sich unvermittelt der Vers: „Denn töricht ist mein Volk, mich kennen sie nicht; dumme Kinder sind sie, und nicht verständig sind sie; weise sind sie, Böses zu tun; aber Gutes zu tun verstehen sie nicht." Das Wort fällt mit seiner mehr reflektierenden Tonart gänzlich aus dem Rahmen und der Stimmung seiner jetzigen Umgebung und steht mit den beiden in sich geschlossenen Liedern in keinerlei Zusammenhang. Es ist daher keine Hilfe, wenn man, wie es Cornill vorschlägt, $V. ^{a\beta}$ beseitigen und die erste Person des $V. ^{a\alpha}$ von Jeremia selbst gelten lassen wollte. Ich bin durchaus geneigt, den ganzen Vers für ein Jeremiawort zu halten, das hier hineingebracht worden ist von einem Späteren, der „wieder von der verkehrten Ansicht . . ausgeht . . ., daß im vorhergehenden Jahve rede".[1])

[1]) Duhm z. St., vgl. Erbt.

Zu dem gleichen Ergebnis muß m. E. auch die Beurteilung der Verse 27 f. führen, in welchen wir, wieder im Gegensatz zu dem vorhergehenden (23—26) und dem folgenden (29—31) Jeremialiede, deutlich Jahverede haben. Die Verse sind schon durch das eigentümliche Pathos verdächtig, das seltsam absticht gegen die schlichte, warme, schmerzdurchtönte Sprache der beiden umgebenden Einheiten (Duhm: „Der reine Wasserguß zum edlen Wein"). Hier scheint sich auch in der Abfassung die spätere Hand [1]) zu verraten.[2])

Auch in der Beurteilung des V. 5, 1 glaube ich mich Duhm anschließen zu müssen. 5, 1 lautet: „Durchstreift die Gassen Jerusalems und schauet doch und merkt auf und sucht auf ihren Plätzen, ob ihr einen findet, der recht tut, der nach Wahrheit trachtet, so will ich ihr vergeben." Der strittige Punkt ist das ואסלח לה. Jeremia sollte, seiner Prüferaufgabe gemäß, sich über den sittlichen Zustand Jerusalems ein Urteil bilden bezw. ihn zu bessern suchen. Das hat er getan; und das Gedicht ist der Niederschlag des Eindrucks, den er dabei erhalten hat, und

---

[1]) So auch Erbt und Schmidt; Volz streicht nur V. 28[a].

[2]) Das gleiche hat m. E. nicht zu gelten für eine andere Stelle des Kap. 4, V. 17[b]. 18. Die Verse bilden den Schluß eines kleinen Gedichts, welches das allmähliche Heranziehen der Feinde malt. Die im einzelnen höchst unsicheren Verse 16. 17[a] sollen jedenfalls besagen, daß die Feinde sich „ringsum" tückisch niedergelassen haben. Bei diesem nun gewissermaßen eingetretenen Stillstand innerhalb des Gerichtsvollzuges ist es gewiß angebracht, wenn der Prophet nach dem Grunde fragt, der solch Schicksal nach sich zog. Und es ist wohl denkbar, daß er dazu einen Gottesspruch anführt, zumal V. 17[b] einschließlich des נאם־יהוה dem Versmaß durchaus eingegliedert erscheint. Und mit wehem Herzen, in trostloser Resignation muß sich der Prophet dem Urteil seines Gottes anschließen, V. 18. Ich kann die fraglichen Worte, besonders den Schluß des V. 18, also weder für „saft- und kraftlos" (Duhm) noch für überflüssig (so, nach Duhm, Erbt und Schmidt) ansehen. Wenn die Katastrophe dem Jeremia, — der nicht bloß Dichter ist! — auch sonst das bange Warum auf die Lippen preßt und den vernichtenden Gottesspruch vor die Seele stellt, - warum nicht auch hier?

klagt seine Entrüstung Jahve. Da scheint es mir nicht recht zu passen, wenn hier die Bemerkung ואסלח לה gemacht wäre. Zwar ist zuzugeben, daß Jahves Gerichtsspruch auf Grund der Beurteilung Jeremias ergehen kann. Aber wenn der Vers wirklich die Erschütterung wiedergeben soll, die des Propheten ganzes Ich ausfüllt, darüber, daß der Erfolg seiner Arbeit ein so negativer ist, dann scheint es mir dazu schlecht zu stimmen, wenn mitten in der Schilderung des Eindrucks von Jeremias Mißerfolg auf seine Seele nun ein so kurzer Satz stehen sollte, der besagen will, was gekommen wäre, wenn er, Jeremia, positive Ergebnisse zu verzeichnen gehabt hätte. Es scheint mir das ein Abspringen aus der bisherigen Richtung der Gedanken Jeremias zu sein. Die gegenwärtige Form wird wieder jemand geprägt haben, der auch in V. 1ª Rede Jahves sah, was m. E. eben unbedingt nicht richtig ist.[1])

Schließlich werden wir auch in dem Gedicht 8, 18—23 ähnlich zu urteilen haben. Das schmerzdurchzogene Lied steigt in seinem dritten Verse zu der Frage der „Tochter meines Volkes" auf: „Ist denn Jahve nicht in Zion, ist ihr König nicht in ihr?", — um damit zum Ausdruck zu bringen, daß Ernte und Herbst vorüberging, ohne daß Hilfe kam (V. 20). Es ist vorbei, — das liegt über dem Ganzen. Auf die Frage, die, wie gesagt, keine Antwort braucht, hat ein Späterer eine solche erteilen zu müssen geglaubt: „Warum haben sie mich gekränkt mit ihren Schnitzbildern, mit den Nichtsen aus der Fremde?" Der Einschub[2]) erklärt sich wieder durch die Verkennung der Jeremiarede. — Wie spätere Ergänzer zu arbeiten lieben, zeigt das Stück 16, 19—21, wo von der Prophetenrede wie selbstverständlich, nachdem noch die Heiden das Wort ergriffen haben, übergegangen wird zum Jahvespruch.

[1]) Der Einschub mag vollzogen sein auf Grund von V. 7ª.
[2]) So beurteilt auch Volz den Vers.

Für Jeremia darf jedenfalls, das ist völlig deutlich, die scharfe Trennung zwischen eigenem Wort und Gotteswort als hinlänglich erwiesen gelten.[1]) Damit ist aber wiederum ein wesentlicher Unterschied von den älteren Propheten festgestellt. Denn die Tatsache liegt einfach vor, daß bei ihnen ein solch bewußter Unterschied nicht gemacht ist. „Jahverede" und „Prophetenrede" gehen oft geradezu ineinander über und sind der Sache nach durchaus einander gleich.[2]) Das ist nicht etwa

[1]) „Jeremia unterscheidet sehr fein und grundehrlich, wann er als Person redet, und wann Gott aus ihm spricht." E. Auerbach, a. a. O. S. 34. — Volz, Kommentar S. 242, nennt es „den Hauptgedanken Jeremias", „daß zwischen ‚Wort Jahves' und ‚Menschenwort' ein Unterschied sei"; vgl. ebd. S. 207. 264. 305. 356.

[2]) Am wenigsten deutlich bei Amos, vgl. 5, 1 gegen 5, 3, aber doch auch hier findet sich die bewußte Gleichsetzung, 5, 4 f. gegen 6 wie überhaupt bei den Sprüchen in 5, 4—7. 10—17. Besonders deutlich ist der Übergang in 6, 1—7. Die Trennung Greßmanns (1—3. 4—7) ist unberechtigt; die Situation ist völlig die gleiche. Gerade daß das „Hohnwort" in ein „Scheltwort" übergeht, entspricht der „Mentalität" des Propheten, dem bei dem Zorn des Augenblickes das Gotteswort zuströmt (vgl. 7, 10—17). Bei Hosea haben wir meist Jahverede; wo das deutlich nicht der Fall ist (3, 4 f.; 9, 1—9; 10, 1—2. 5—8), ist der Art und der Sache nach kein Unterschied gegen diese. Gelegentlich (4, 1 gegen 5 ff., 14 gegen 16; 9, 15 gegen 17) geht die eine in die andere über, in 4, 10; 7, 10; 8, 13; 11, 10; 12, 1—15; 13, 14 f. ist unvermittelter Personenwechsel, — doch ist es fraglich, ob der Text überall in Ordnung bezw. ursprünglich ist. Am deutlichsten wird die Identifikation bei Jesaja. Wir haben in 10, 5 ff. gegen 15 ff.; 28, 11 ff. 17^b ff. gegen 14—17^a; 5, 9 f. gegen 13 f. Gleichsetzung von Jahve- und Prophetenrede. Direkter Übergang von einer zur anderen liegt vor in 3, 1 ff.; 14, 24—27; 18; 22, 15 ff.; 29, 1—7; 30, 8—13. Mehrfach werden auch Stellen, in denen Jesaja *von* Jahve spricht, wo wir also Prophetenrede haben, als Jahverede eingeleitet: 3, 16 ff.; 8, 5 ff. 11 ff.; 31, 4 f.; und zwar ist die Einleitung, — bis auf 3, 16 — so originell, daß spätere Abfassung ausgeschlossen erscheint. Vor allem in 7, 10 gegen 13 ff. sind das prophetische und göttliche Ich völlig gleichgesetzt. Auch bei Micha (1, 2—8; 3, 5—8) wechseln die beiden Iche wie selbstverständlich; es ist sachlich völlig richtig, daß die persönliche Drohung Michas, der Abschluß des Liedes 3, 9—12, in Jer. 26, 18 als „Jahvewort" zitiert wird. Auch bei Zephanja ist der Übergang von der Prophetenrede zur Jahverede ganz selbstverständlich vollzogen (besonders Kap. 3). — Auch an den sehr charakteristischen Vers aus den Elia-Ge-

bloß auf Kosten einer mißverstehenden Redaktion zu setzen. Sondern der Prophet fühlt sich als berufener Verkünder und zugleich Interpret der Gottheit. Es entspricht das ja nur der für die älteren Propheten allgemein geltenden, mehrfach betonten Tatsache, daß sie sich in ihrem Tun und Treiben, Reden und Handeln, in all ihren Beziehungen und Verhältnissen als Werkzeuge der Gottheit empfinden. Und wenn der Prophet ein Wort der Mahnung und Warnung erschallen läßt, — immer ist er sich bewußt, es als Prophet, als Sendbote Gottes an das Volk zu tun. Denn alles, was er, auch von sich aus, sagt, sagt er aus dem Sinne des von ihm verkündeten Jahvewortes heraus; dieses ist ihm gewissermaßen in Fleisch und Blut übergegangen. Darum hat der Prophet das Gefühl, daß alles, was er an Mahnworten usw. überhaupt bringt, unmittelbar auf Jahve zurückgeht.[1]) Natürlich sind Fälle vorhanden, wo sich das eigentliche „Wort" scharf von den kommentierenden Ausführungen des Propheten abhebt; aber das Entscheidende ist dabei, daß die älteren Propheten sich keines prinzipiellen Unterschiedes beider Fälle **bewußt** sind.

4. Wenn aber demgegenüber Jeremia zwischen göttlichem und eigenem Wort so scharf zu trennen weiß, dann erhebt sich die Frage: welches sind die Kriterien, nach denen er diese Scheidung vollzieht?

Da könnte man zunächst an Zustände ekstatischer Art denken, irgend welche physischen Kennzeichen, in denen und an denen ihm das Jahvewort als solches aufgeht. In der Tat scheint die oben erwähnte, m. E. von Jeremia geprägte Formel „Schauung ihres Herzens und nicht aus dem Munde Jahves",

schichten, 1. Kön. 17, 1, sei hier erinnert. — Zur Sache vgl. Giesebrecht, Berufsbegabung, S. 41 ff. und Sellin, Kommentar, S. 15. 148. 256.

[1]) Vgl. dazu Greßmann, Geschichtsschreibg., S. 328, sowie Sellin a. a. O.; Meinhold, Einführung, S. 161.

23, 16, die Annahme zu bestätigen, es sei das Charakteristikum des Gotteswortes, daß es der Prophet statt aus dem Innern heraus auf einem von außen kommenden Wege, also dem der Vision oder Audition zu erhalten vermeint. Dabei wäre der Akzent durchaus auf die letztere zu legen; denn einmal ist relativ selten von Visionen die Rede; und vor allem, wo wir bei Jeremia mit Deutlichkeit Visionen haben (1, 11 f. 13 f.; 24; 38, 21 f.), ist die Hauptsache dabei immer das, was er hört; im übrigen muß man überhaupt vorsichtig sein mit der Annahme, seine Reden für durchsetzt mit visionärem Stoff zu halten; weitaus das meiste kommt hier auf Rechnung des Dichters Jeremia.[1]) Es handelt sich also in erster Linie um die Audition. Sie scheint in 23, 16 ja auch vor allem ins Auge gefaßt zu sein. Es ist zuzugeben, daß kaum eine Prophetenschrift das „So sprach Jahve" u. ä. so oft gebraucht wie das Buch Jeremia,[2]) wenn auch eine Reihe derartiger Formeln Späteren zuzuschreiben sein wird. Indessen muß man Giesebrecht zustimmen, wenn er aus der Häufigkeit solcher Redewendungen schon beim Propheten Amos den Schluß zieht, „daß er sich mit dieser Ausdrucksweise dem Tonfall der prophetischen Aussprüche seiner Zeit anschließt".[3]) Trifft die Behauptung der Formelhaftigkeit bei Verwendung derartiger Worte bereits bei Amos zu, wie viel mehr bei Jeremia, der doch schon Generationen von Schriftpropheten hinter sich hat; wie das dann im Laufe der Zeit zugenommen hat, dafür ist der beste Beweis die verschwenderische Fülle solcher Ausdrücke, mit der die nachjeremianische Prophetie zu arbeiten liebt. Ein Schluß ist also auf diese Ausdrucksweise nicht zu bauen. Wesentlicher ist das Moment,

---

[1]) Dazu kann auf den Abschnitt bei Hänel: „Die innere Wahrnehmung", a. a. O. S. 83—114, hingewiesen werden.

[2]) Vgl. Giesebrecht a. a. O. S. 161.

[3]) Ebd. S. 40; vgl. jetzt auch Hänel, S. 21—31.

daß eine große Reihe von Partien im Buche Jeremia durchaus den Eindruck eines Zwiegesprächs Jahves mit dem Propheten erwecken.[1]) Es wird also immerhin gesagt werden müssen, daß dem Bewußtsein des Jeremia das Sich-Äußern der Gottheit einer Art „Sprechen" vergleichbar ist;[2]) wie weit allerdings dieser Eindruck der Wirklichkeit entspricht, ist eine andere Frage, deren Beantwortung ungemein erschwert wird durch den bei den Alten, auch bei Jeremia[3]) zu beobachtenden Mangel an Möglichkeit und Interesse, psychologisch „korrekt" zu sein, — und durch unseren Mangel an Kenntnissen und Erfahrung über die psychologische, besser vielleicht in unserem Falle physiologische[4]) Struktur jener Männer.[5]) Über die Voraussetzung jenes Eindrucks führt übrigens auch die Stelle 23, 16 nicht hinaus. Jedenfalls wird auch sonst von Jeremia nirgendwo,[6]) und das

[1]) Vgl. Köhler a. a. O. S. 45 f.

[2]) Diese Tatsache, — die natürlich auch für die früheren Propheten gilt, vgl. besonders Jes. 5, 9; 22, 14 — ist einfach unbestreitbar (vergl. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus. Leipzig 1912. S. 220). Hänel geht zu weit, wenn er die Formeln כה אמר יהוה usw. im Sinne der Propheten durch „beschließen, denken" wiedergeben will. Warum sagen sie denn אמר usw. (vgl. die Aufzählung der betr. Termini bei Hänel S. 31)? Wie dies Hören, dessen sie gewiß sind, näher gedacht werden soll — äußeres Hören, Audition, inneres Hören, vgl. Hänel, — ist von geringerer Bedeutung gegenüber der Tatsache als solcher.

[3]) W. Caspari, Jeremia als Redner und Selbstbeobachter (Neue Kirchl. Ztschr. 26, 1915, S. 777—788. 842—863), S. 850: „Es ist ein großer Unterschied, ob eine Generation und deren hervorragende Individuen nach außen hin . . . trefflich beobachten können, und ob sie uns ebenso reichhaltig und sicher schildern, wenn sie aus dem menschlichen Innern schöpfen und über das eigene persönliche Ergehen berichten sollen."

[4]) Vgl. K. v. Orelli in P.R.E. Art. „Weissagung", vgl. Giesebrecht a. a. O. S. 21.

[5]) Schon aus diesen allgemeinen Erwägungen heraus ist gegenüber dem Versuche einer psychologischen Zergliederung und Erklärung des prophetischen Bewußtseins, wie ihn Kurtz in seiner Schrift „Zur Psychologie der vorexil. Propheten" macht, äußerste Skepsis am Platze.

[6]) Auch 23, 31 nicht: „Sie nehmen ihre Zunge und orakeln darauf los." Denn es ist Text-Vergewaltigung, wenn man, wie es König tut,

ist das Entscheidende, die Tatsache der Audition, auch der Vision, zur Bestimmung eines „Gotteswortes" geltend gemacht.[1]) Daraus darf geschlossen werden, daß dem Jeremia das Vorhandensein von Auditionen, — und von Visionen gilt dasselbe, — nicht als etwas Besonderes erscheint, das er vor anderen, die sich Propheten nennen, vorauszuhaben glaubt (vgl. Jer. 28, 2. 11),[2]) — auch dies noch ein Beweis für den oben behaupteten Satz, daß Jeremia selbst bei solchen Leuten ein Gotteswort technisch für möglich halten kann.

Was aber ist es dann?

Bekanntlich finden sich im Deuteronomium zwei Stellen, die Kriterien liefern wollen, um den „wahren" Propheten vom „falschen" zu unterscheiden. Einmal (13, 2ff.) soll man diesen daran erkennen, daß er Abfall predigt, ob er schon durch in Erfüllung gehende „Zeichen" beglaubigt zu sein scheint; doch niemand solle sich durch solche Wunder imponieren und verleiten lassen. Das Mittel ist ebenso evident wie einfach; ähnlich lehrt noch Paulus (1. Kor. 12, 2f.) seine korinthischen Christen die „Geister" scheiden. Auch bei Jeremia finden sich wiederholt Anklänge an diese Art, Propheten als von Jahve gesandt zu erkennen. Zweimal spricht er von Propheten, die „in Baal", d. h. im Namen Baals[3]) ihres Amtes gewaltet haben, und er

hieraus folgern will, daß auf diese Weise, zwar negativ, aber sicher, die Tatsache der „Audition" als nötig gefordert sei, um einen Gottesspruch als solchen zu erkennen. Als ob ein Wort anders gebildet werden könne als mit Verwendung der Zunge! Daß sie's selbsttätig tun, das ist das Verbrechen! (E. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T., 2. Bd., Leipzig 1882, S. 159f.; vgl. Giesebrecht a. a. O. S. 43ff. und Hänel S. 36f.).

[1]) Auerbachs a. a. O. S. 34 in bezug auf Jeremia geäußerter Satz: „Wenn ‚es' in Bildern und tönender Rede aus ihm spricht, so weiß und sagt der Prophet: Es geschah das Wort Gottes zu mir", — ist in dieser Form zweifellos falsch. Richtiger ebenda, vgl. S. 123, Anm. 1.

[2]) Über die Tatsache, daß die Propheten auch ihren Gegnern Vision und Audition nicht abstreiten, vgl. Hänel S. 48f. 71f.

[3]) Zu der Wendung „weissagen in Baal" (נבא Ni bezw. Hithp.) ist zu vergleichen die — abgesehen von dem aramäischen התנבי בשם אלה

stellt diese Tatsache als eine schwere Belastung des Volkes hin. Und zwar werden solche „Baalspropheten" erwähnt einmal im Hinblick auf die ganze, hinter Jeremia liegende Geschichte Israels (2, 8) und dann in einer Stelle, die, ebenfalls rückblickend, vom Nordreich redet (23, 13). Für seine Gegenwart spricht Jeremia nicht von „Baalspropheten"; daß das kein Zufall ist, zeigt 23, 14, wo er den Propheten seiner Generation Dinge zum Vorwurf macht, die weit schlimmer seien als das „In-Baal-Reden" der Alten. D. h. es kommt diese erste Art des Deuteronomiums, um einen Propheten und damit das von ihm Gesagte als von Jahve stammend zu erweisen, für Jeremia praktisch nicht in Frage.

Denn nicht „Baalspropheten" sind es ja, mit denen er zu streiten hat. Sondern wie Jesus niemanden so voll heiligen Zornes bekämpfen muß wie die Frömmsten und Gesetzesstrengsten in Israel, wie er von keinem so gehaßt wird wie von diesen, so hat Jeremia in Angriff und Abwehr am heftigsten vorzugehen gegen diejenigen, die den Willen Jahves am besten und gewissesten zu kennen meinen. Und dazu gehören in erster Linie die Jahve-Propheten, die sich im Vollbesitz des „Wortes" glauben. Wir sahen, daß Jeremia ihnen das nicht unbedingt und immer abstreitet. Aber meistens ist es doch der Fall. Und die Frage ist, woran Jeremia ihr jeweiliges Wort als nicht von Jahve, sondern aus dem eigenen Herzen herrührend erkennt, — bezw. nach welchen Gesichtspunkten er bei sich selber diesen Unterschied macht.

Hier kommt nunmehr die andere Deuteronomiumstelle in Betracht, 18, 21 f., nach der sich ein Ausspruch durch sein nach-

---

Esr. 5, 1 — nur im Buche Jeremia sich findende Formel הנבא בשם יהוה (11, 21; 14, 14 f.; 23, 25; 26, 9; 27, 15; 29, 9. 21) bezw. in der Hithpaelform 26, 20. Lediglich für das seltener vorkommende "דבר ב" י (26, 16; 29, 23; 44, 16) finden sich einige außerjeremianische Parallelen; vgl. W. Heitmüller, Im Namen Jesu. Göttingen 1903. S. 38.

trägliches Eintreffen als von Jahve stammend erweist.[1]) Auch Jeremia hat sich dieses Kriteriums bedient. Er mag mit dazu bestimmt worden sein durch seine eigene Lebenserfahrung. Wird uns doch in Kap. 28 berichtet, wie sich das Drohwort gegen Chananja verwirklicht; wir haben keinen Grund, die Richtigkeit des V. 17 zu bezweifeln, der schlicht das Faktum des Todes Chananjas meldet. Auch in 29, 21 ff. läßt sich Ähnliches unschwer erkennen. Schon die Tatsache, daß ein Drohwort gegen einzelne, mit Namen genannte Personen uns erhalten blieb, könnte den Schluß zulassen, daß das Wort wirklich in Erfüllung ging. Nun wird in V. 22 der Satz „welche der König von Babel mit Feuer braten ließ" beanstandet, und mit Recht; denn es ist unwahrscheinlich, daß Jeremia „ihnen die spezielle Art ihres Todes vorher verkündet"[2]) hätte; auch wird das Fluchwort wirksamer, wenn Jeremia es nur in der Form voraussagte: „Mache dich Jahve wie Zidkijjahu und wie Achab." Jene beigefügten Worte sind dann aber mit ziemlicher Sicherheit für den Zusatz eines Mannes zu halten, der es miterlebt oder erfahren hatte, in welcher Weise sich Jeremias Weissagung erfüllte, nämlich in der Form des für die Juden schrecklichen[3]) Feuertodes.

Zeigt sich schon hieran, daß Jeremia das Eintreffen von Vorausfagen als eine göttliche Vergewisserung der Echtheit des

[1]) Der Gegensatz zu Dt. 13, 3 (Lazarus a. a. O. S. 13 f.) ist nur ein scheinbarer. Denn in 13, 3 handelt es sich um Beglaubigungswunder, in 18, 21 f. um „Weissagungen". Immerhin ist nur ein Schritt von der Vorausfage, daß ein zur Beglaubigung inauguriertes „Zeichen" tatsächlich eintreten wird, bis zur eigentlichen „Weissagung". Daher scheint in 18, 21 f. das ältere Gesetz vorzuliegen; 13, 2 ff. muten wie eine etwas spätere Ausführung an für den — hier und da eingetretenen — Fall, daß ein „Eintreffen" konstatiert werden mußte bei Vorausfagen von Propheten, deren Verhalten in kultischer Beziehung nicht dem reinen Jahvedienst entsprach. Die Deuteronomiker fanden die etwas verlegene Erklärung, daß solch ein Ereignis nur eine göttliche Prüfung bedeute.

[2]) Cornill zu 29, 21. [3]) Duhm z. St.

„Wortes" wird haben empfinden müssen,[1]) so wird das an zwei Stellen sogar deutlich ausgesprochen. Zunächst mehr negativ in 4, 10.[2]) Dabei ist anzuerkennen,[3]) daß redendes Subjekt unmöglich Jeremia sein kann. Oder sollte Jeremia in einer Zeit, wo er nur Unheil sah, seinem Gott das Nichteintreffen von Heilsweissagungen zum Vorwurf machen? Das könnten dann doch nur Orakel sein, die nicht von ihm, sondern von anderen herrühren; und wie skeptisch er solchen Heilsweissagungen überhaupt gegenübersteht, zeigt die Stelle 28, 9, von welcher gleich geredet werden wird; führt er doch gerade das Wort שלום oft genug als Quintessenz „falscher" Prophetien an![4]) Die Punktierung וְאָמַר wird angenommen werden müssen. Dann bringt der Vers den anklagenden Satz der Propheten, daß ihr vermeintliches Gotteswort mit dem „Frieden" als Inhalt so gar nicht in Erfüllung gehe, — womit es also, dürfen wir hinzufügen, als Trugwort erwiesen ist. Positiv findet sich der Gedanke in voller Klarheit in dem eben erwähnten Verse 28, 9: „Was den Propheten betrifft, welcher zum Heil weissagt: am Eintreffen des Wortes des Propheten wird der Prophet erkannt werden, den Jahve wahrhaftig gesandt hat." Doch ist es be-

---

[1]) Vgl. P. Schwartzkopff, Die prophetische Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen. Gießen 1896. S. 36.

[2]) Betreffs der Ausstellungen Duhms, der V. 9 f. für unecht hält, kann auf Cornills treffliche Gegengründe verwiesen werden. Gegen Volz, der „Ach, Herr Jahve" als an den Rand geschriebenen „Seufzer" eines „bekümmerten Lesers" ansieht, weil Jeremia diesen Ausruf unmöglich den „bestürzten Regierenden" in den Mund gelegt haben könne, ist nur zu sagen, daß als Subjekt des V. 10 — die oben vollzogene, auch von Volz angenommene Änderung vorausgesetzt, — in erster Linie doch die in V. 9 zuletzt genannten Propheten in Frage kommen. Volz' Änderung הִשִּׁיאַת in הִשִּׁיאָתָם ist unbegründet und methodisch unzulässig; kein Späterer hätte statt des Vorwurfs gegen Volksgenossen einen solchen gegen Gott hingeschrieben.

[3]) So schon Ewald.

[4]) 6, 14; 8, 11; 14, 13; 23, 17; vgl. 8, 15; 14, 19; 28, 9.

zeichnend, daß Jeremia dies Argument gerade dem Chananja gegenüber gebraucht bezw. bei den Heilspropheten voraussetzt; bildet es doch eine Basis, die auch die Gegner anerkennen müssen und ohne Zweifel anerkennen, — offenbar aus dem Grunde, weil sie sich mit der Anschauung des deuteronomischen Gesetzes deckt. Schon daraus läßt sich vermuten, daß Jeremia noch andere Maßstäbe gekannt haben wird, um das Wort eines Propheten als gottgewirkt zu erkennen.

Die Richtigkeit dieser Annahme wird durch folgende einfache Erwägung bestätigt. Jeremia hat es, wie alle seine Vorgänger,[1]) erleben müssen, daß die „Erfüllung" seiner Worte oft auf sich warten läßt, ja ausbleibt. Schon die Tatsache, daß das Nichteintreffen der von ihm verkündeten Gottesworte niemals auch nur eine Spur von Zweifel an dem göttlichen Ursprung derselben in ihm aufkommen läßt, beweist, daß das „Eintreffen" allein jedenfalls als „Echtheitskriterium" für ihn nicht in Frage kommt.[2]) Andererseits, ein eventuelles Eintreffen kann doch immer nur eine nachträgliche Legitimation bedeuten und für den Augenblick überhaupt nicht ein Gotteswort als solches erweisen. Aber gerade darauf muß es doch ankommen, daß sich Jeremia in dem Moment, wo das „Wort" sich ihm gestaltet, des göttlichen Ursprunges desselben bewußt wird. So scheidet auch dieses Kriterium hier im großen und ganzen aus.

5. Da kommen in allererster Linie die Ausführungen des Kap. 23 „über die Propheten" in Betracht, die, was das ur-

[1]) Vgl. Am. 9, 10; Jes. 5, 19.

[2]) Schon hierdurch erledigt sich die Behauptung Frd. Delitzsch's: Daß die „prophetischen Reden . . . inhaltlich nur Menschenworte sind . . . , lehrt kein Geringerer als der Prophet Jeremia selbst, allerdings sehr wider Willen und Absicht, indem er als einziges untrügliches Merkmal, ob eine Rede wirklich aus göttlicher Eingebung stamme, ihr Erfülltwerden angibt (28, 9)." (Die große Täuschung. 2. Teil. Stuttgart und Berlin 1921. S. 23.) Vgl. auch E. Sellin, Das A. T. und die evangelische Kirche der Gegenwart. Leipzig 1921. S, 75 f.

sprüngliche jeremianische Gut anbelangt, eine Sammlung von vier Stücken bezw. Bruchstücken zu sein scheinen.[1]) In dem ersten Liede (9—12), vor allem aber in dem zweiten (13—15)

[1]) Die Schilderung des zerschmetternden Eindrucks, den der moralische Zustand und die dadurch hervorgerufenen Folgen auf den Propheten machen, wird durch V. 9b auffallend unterbrochen; der Halbvers ist daher wohl (mit Duhm usw.) zu streichen. Ebensowenig paßt in V. 10 das Stück von dem „Fluch", der Trauer und Verödung nach sich zieht, zum Ton des Propheten noch zum Zusammenhang, sondern scheint Randglosse zu V. 15 zu sein (so fast alle Neueren). V. 12, durch das typische לכן eingeleitet, bringt das von Jahve selbst gesprochene Gerichtswort. – Redet Jeremia in 9—12 über die religiösen Führer im allgemeinen, so wendet er sich in dem zweiten Stück, V. 13—15, im besonderen zu den Propheten; die Jahverede wird hier beibehalten. Nach der Darlegung der sittlichen Faulheit der Propheten ist eine Gerichtsdrohung (לכן, V. 15!) durchaus angebracht; daß sich das Wort auch 9, 14 findet, würde die Streichung (Giesebrecht usw.) an sich nicht unbedingt rechtfertigen. — Von V. 16 ab häufen sich die Schwierigkeiten. Das immer wieder auftauchende Thema ist von hier an die Stellung Jahves zu dem Wort, das die von Jeremia bekämpften Propheten verkünden. Der Eingang des V. 16 „So spricht Jahve der Heere" ist völlig berechtigt, da es sich um ein neues Stück handelt. V. 16 trägt — mag er im einzelnen auch Zusätze erhalten haben — dem Inhalt nach, wie erörtert, durchaus jeremianisches Gepräge (gegen Duhm, der von V. 16 an alles für spät ansieht, Rothstein, der 13—18 anzweifelt, und Cornill). Entschieden eine Glosse (zu V. 22) liegt vor in V. 18. Schon die reflektierende Tonart verdächtigt in diesem Zusammenhang; sodann fällt V. 18 — wie auch V. 19 f. — ganz aus der Jahverede heraus. Vor allem paßt der Vers inhaltlich nicht; er will besagen, daß in die Tiefen des göttlichen Ratschlusses überhaupt niemand eindringen kann. Der Verfasser wird also einer Zeit angehören, die der prophetischen Offenbarung an und für sich zweifelnd gegenübersteht. Der Gerichtsspruch V. 19 f., von etwas hohlem Pathos und eschatologischer Stimmung, verrät sich sofort als spät (so alle Neueren). In V. 21 f. stehen wir wieder im Zusammenhang des V. 17; die Verse wollen sagen, was der Inhalt eines „Wortes" sein muß, das wirklich von Jahve herrührt. Die Verse 23 f. sind am einfachsten als dazugehörig anzusehen (s. oben u. d. n. Anm.); V. 24b ist aus Mißverständnis des V. 24a hinzugefügt worden. Bis hierher haben wir von V. 16 ab — 18—20 ausgenommen — lückenlosen Zusammenhang. Es ist möglich, daß sich nunmehr ein Gerichtswort angeschlossen hat; sachlich könnte die etwas schillernde Ausdrucksweise des V. 24a darauf hinweisen. Ob nicht in V. 30 f. etwas von dieser Gerichtsdrohung steht? — Mit V. 25 ff. treten wir auf sehr unsicheren Boden; sicher ursprüngliches Gut bringen erst, wie bereits erörtert (S. 83 f.), V. 28b. 29; die ganze Art des „echten" Prophetenwortes

wird die ethische Verworfenheit der Propheten ans Licht gestellt. In dem dritten Teil (16f. 21—24a) handelt es sich um das „Wort", das jene verkünden. Es stammt nicht, wie sie vorgeben, von Jahve, sondern aus dem eigenen Herzen. Denn dieses ihr „Wort" widerspricht der ethischen Wahrhaftigkeit: sie verkünden Heil auch über solche, die es nicht verdienen. Derartige Leute kann Jahve nicht gesandt haben, auch wenn der Schein für das Gegenteil spricht. Sonst würde ihre Wirksamkeit darauf hinausgehen, praktisch-ethischen Erfolg zu schaffen; sie würden den ethischen Jahvewillen künden. Nein, Jahve läßt sich nichts vormachen! Seinem durchdringenden und weiten Blick entgeht nichts; mag sich der Mensch auch verbergen, wie und wo er will, — ein Gott „aus der Ferne" ist Jahve und nicht bloß „aus der Nähe".[1]) Und sein Wort, sein wahres

wird hier herausgehoben. Jedenfalls scheint der Spruch einem anderen Zusammenhang als dem der Verse 16ff. zu entstammen; denn in diesen Versen handelte es sich um Polemik gegen falsches, lügnerisches, in V. 28f. vor allem gegen kraftloses, nichtiges Prophetenwort. Daß diesem Spruch eine Auseinandersetzung über Träume vorangegangen sei, ist mir durchaus wahrscheinlich. Auch hier mag in V. 32 die — oder ein Stück der — Gerichtsdrohung stecken. Immerhin wird man urteilen müssen, daß das, was von V. 30 ab folgt, in gegenwärtiger Form nicht von Jeremia stammt.

[1]) Diese Erklärung — die eine Stütze finden kann in Ps. 138, 6; 139, 2 — scheint mir dem Sinn der Worte am meisten zu entsprechen. Cornills Deutung paßt in ihrem ersten Teile — Jahve ist kein Gott für den ersten besten — sachlich in den Zusammenhang. Ob sie dem Wortsinn tatsächlich gerecht wird, ob sie nicht vielmehr das Beste hineinlegt, sei dahingestellt. Auch scheint mir, falls man Cornill recht gibt, das Ergebnis des V. 22 unbeachtet zu bleiben, der doch bereits die Frage, ob jene Propheten im „Rate Jahves gesessen" hätten, ausdrücklich verneint hat; der in Cornills Sinn gemeinte V. 23 setzt nur die Frage, nicht ihre ablehnende Beantwortung voraus. Ferner entspricht m. E. Cornills Verständnis von V. 24a nicht dem Zusammenhang. Er läßt nämlich V. 24a „im Hinblick auf den wahren Propheten gesagt" sein, insofern als „für den rechten Propheten ein Sträuben gegen die göttliche Berufung ausgeschlossen ist". So sehr der Gedanke eines Jeremia würdig ist, so wenig scheint er mir hierher zu gehören, wo doch nur das Verhältnis Jahves zu den „falschen" Propheten dargelegt werden soll. Wie sollte Jeremia

Wort, — und damit kommen wir zum vierten Stück (25 ff.), — wie ganz anders ist es als all das, was jene Männer so zu nennen wagen! Wie kann sein Wort, das gewaltige, hinreißende, unbeirrbare, das dem schmetternden Hammer und dem lodernden Feuer gleicht, mit dem Gestammel jener identisch sein?! Das wäre ja, als wenn das volle Korn dem leichten, wertlosen Stroh gleichgesetzt werden dürfe!

Was Jeremia an diesen Propheten vermißt, das Gegenteil von dem, was sie besitzen, muß das sein, woran er nun das rechte Wort Jahves erkennt. Ein Zweifaches kommt in Betracht. Einmal muß das Wort Jahves, um sich als solches zu erweisen, dem ethischen Jahvewillen entsprechen: es muß zu dem Grundsatz der Gerechtigkeit stimmen, der bei Jeremia genau wie bei seinen prophetischen Vorgängern vorhanden ist und gefordert wird. D. h. die Männer, welche im Namen Jahves zu reden vorgeben, müssen in dem von ihnen verkündeten und angeblich auf Jahve zurückgehenden Worte gut gut und böse böse nennen und die entsprechenden Folgerungen ziehen. Hier steht Jeremia zum Teil auf den Schultern der alten Propheten. Zwar bei Amos ist, mit Ausnahme vielleicht einer Andeutung in 7, 14, nicht ausdrückliche Polemik gegen die Heilspropheten zu finden. Auch wenn Jesaja sein Wehe ausruft über solche, die „Böses gut und Gutes böse nennen" (5, 20), so braucht er dabei noch nicht an „falsche Propheten" zu denken, um so weniger, als nur eine sichere Stelle bei ihm (28, 7) gegen solche gerichtet ist, obwohl ihr Vorhandensein auch sonst bezeugt wird (30, 10).

dazu kommen, hier eine Erfahrung anzuführen, die mit den gegnerischen Propheten nicht einmal negativ etwas zu tun hat? Und um eine „tiefsinnige Aussage über das Wesen der Prophetie" zu machen, war die polemische Rede nicht der geeignete Ort. Auch scheint mir Cornill das הֲרֹאִם zu pressen; der zweite Teil der Doppelfrage soll hier doch wohl nur, wie oft (Gesenius-Kautzsch, 28. Aufl., § 150 h) das parallele Glied bringen.

Hosea wendet sich gelegentlich[1]) wie gegen die Priester so auch gegen die Propheten.[2]) Vor allem ist uns bei Micha, Kap. 3, ein längerer Spruch gegen die Pseudopropheten[3]) überliefert. Micha spricht davon, wie diese Männer die ethischen Begriffe umzudrehen sich erfrechen; je nach der Größe der Bezahlung fällen sie ihre Urteile, produzieren sie ihre Gesichte. Das ist dem Micha ein Verstoß gegen den Grundsatz der Gerechtigkeit; nicht umsonst sagt er im V. 8, in welchem er sich jenen gegenüberstellt, daß er mit משפט, mit dem Sinn für das Recht, erfüllt sei und so, wie V. b ausführt, in der Tat Frevel Frevel und Missetat Missetat nenne. Micha empfindet also die Sünde, deren sich jene schuldig machen, als „Ungerechtigkeit". Der Gedanke bei Jeremia ist fast der gleiche, nur mit einem kleinen, für ihn bezeichnenden Unterschied. Was Micha für einen Mangel an Gerechtigkeitssinn ansieht, würde Jeremia Unwahrhaftigkeit nennen; denn es ist gewiß nicht zufällig, wenn im Buche Jeremia, um Verhalten und Verkündigung jener Leute zu kennzeichnen, so oft das Wort „Lüge"[4]) verwendet wird. Dort handelt es sich mehr um ein Objektives, hier mehr um ein Subjektives; dort wird mehr der Inhalt des Verkündeten, hier mehr das Verhältnis des Verkündenden zu dem Inhalt des „Wortes" in Betracht gezogen. Über Art und Bedeutung dieser Modifikation, die sich hier weder erkennen noch erschöpfen lassen würden, wird weiter unten die Rede sein.[5])

Immerhin ist für unseren Zweck festzuhalten: Der ist ein falscher Prophet, der in Wort und Handeln mit dem Grundsatz

---

[1]) 4, 5. Die Echtheit ist von Sellin wohl zu Unrecht bestritten. Dagegen vermag ich in 12, 11 f. (so Greßmann, Geschichtsschreibung, S. 365) keinesfalls Polemik gegen „Propheten" zu erblicken.

[2]) So auch Zeph. 3, 4, vgl. 3, 13.

[3]) Auch 2, 6—11 setzt deutlich solche Gegnerschaft voraus.

[4]) 5, 31; 6, 13=8, 10; 14, 14; 20, 6; 23, 14. 25 f. 32; 27, 10. 14—16; 28, 15; 29, 9. 21. 23. 31. [5]) S. 175 ff.

der Gerechtigkeit nicht übereinstimmt; das ist ein „falsches Wort", an das nicht der Maßstab der „Vergeltungslehre" [1]) gelegt werden kann. Positiv werden wir also sagen können: Jeremia wird bei einem ihm kommenden „Wort" nur dann des göttlichen Ursprungs gewiß sein, wenn dieses Wort inhaltlich dem gerechten Jahvewillen entspricht [2]) bezw. — nicht widerspricht.

Denn es liegt auf der Hand, daß wir hier mehr ein negatives als ein positives Kriterium gewonnen haben. Es gibt zweifellos Dinge bei Jeremia, die sich überhaupt nicht oder nicht notwendig in den durch jenen Grundsatz angedeuteten Rahmen einspannen lassen. Einmal das Wort „Hoffnung", das der Prophet wohl selbst in den dunkelsten Stunden nicht völlig hat fallen lassen, — allein der Umstand, daß er immer, trotz allem und allem, noch für sein Volk betet, zeigt zur Genüge, daß gerade in bezug auf die Zukunft des Volkes eine Art „unvernünft'ger Sonnenglanz" kaum je sein „Herz verlassen" hat. Das Bewußtsein, an Jahve nicht bloß einen gerechten, sondern auch einen gnädigen Gott zu besitzen, hat ihn ebenso wie den Hosea im Hoffen und Harren selbst da erhalten, wo von „Rechts wegen" nichts mehr zu hoffen ist. Und dann auf der anderen Seite die gegenteilige Erfahrung: er, der im Gehorsam seines Gottes steht wie kaum einer, muß Nachstellungen und Gefahren über sich ergehen lassen und den Kelch des Leidens schier bis zur Neige leeren; und andere, die das Gotteswort mit Hohn von sich weisen, gehen straflos aus. Die scheinbare Ungerechtigkeit des Weltlaufs macht darum nicht nur dem Baruch Schwierigkeiten (Kap. 45), sondern auch dem Propheten

[1]) Vgl. Tholuck a. a. O. S. 37 f. und Gunkel, Propheten, S. 81.

[2]) Analog erkennt noch Nehemia den falschen Propheten — nun natürlich der stattgehabten Weiterentwickelung entsprechend — an der „Gesetz"-widrigkeit seines Ausspruchs, Neh. 6, 12 und Siegfried z. St.

selbst (11, 18ff.; 12, 1ff.); und es ist doch sehr bezeichnend, daß dem Baruch, vor allem aber dem Jeremia auf Fragen solcher Art eine Antwort wird, die ungefähr das Gegenteil darstellt von dem, was man von der „Gerechtigkeit" Jahves im Sinne des A. T. erwarten zu können meint (45, 4f.; 12, 5f.).

So ist die Annahme psychologisch unmöglich, es sei der Grundsatz der Gerechtigkeit dem Propheten der einzige Maßstab, um den Willen Jahves zu erkennen. Es muß noch ein anderes dazu kommen, wodurch ihm intuitiv, wie mit einem Schlage, in absoluter Sicherheit das Bewußtsein ersteht: das ist, so ist der Wille Jahves!

Da kommt nun das vorher als für unseren Zweck wichtig angedeutete zweite Moment aus dem Kap. 23 in Betracht, und zwar meine ich den in den Versen 28b. 29 liegenden Gedanken. Was der Prophet hier vom „Wort" aussagt, entspricht seiner ureigensten Erfahrung. Erst so wird der tiefste Sinn dieses Spruches offenbar. Wie das Feuer ist dem Jeremia das Wort, — es brennt ihm auf der Seele und muß, muß gesprochen werden, mag er wollen oder nicht;[1]) und dem Hammer gleich wirkt das Wort auf ihn in seiner überwältigenden Unmittelbarkeit, in seiner machtvollen Unbeirrbarkeit, in seiner siegenden Allgewalt. Ja, stände felsenharter Widerstand ihm entgegen, er würde über den Haufen geworfen!

Es soll nicht bloß eine poetische Heraushebung der Kraft des Jahvewortes sein, wenn von dem Zerschmettern selbst der Felsen geredet wird. Sondern wir müssen uns vor Augen halten, daß wir hier, wie vorher angedeutet wurde, gleichsam den Höhepunkt der Worte vor uns haben, die gegen die Lügenpropheten gerichtet sind. Und da soll doch ein Doppeltes hervorgehoben werden. Bei ihnen wirkt das Wort eben nicht wie der Hammer, der alles Hemmende zerschlägt; sondern die

[1]) Ganz ähnlich ist der Gedanke in 20, 9, vgl. 5, 14; 6. 11.

Predigt jener Leute macht vor der Verworfenheit halt; wäre in ihnen das rechte Wort, so müßte es gerade die Widerstände der Starrköpfigkeit und des Unrechts zu Boden zu schlagen suchen. Das wäre also im wesentlichen der bereits erörterte Gedanke des V. 17. Aber dann müssen wir, und das ist das zweite, — daran denken, daß wir ein Recht dazu haben, auch diesen Teil unseres Ausspruches auf des Propheten eigene Erfahrung zu beziehen;[1]) erst so kommt auch, will mir scheinen, V. 28[b] recht zur Geltung, der das Jahvewort in Gegensatz stellen will zu den Persönlichkeiten der falschen Propheten. Das ist so gemeint: wenn Jeremia es erlebt hat, daß das Wort seines Gottes mit elementarer Wucht sich ihm aufgedrängt und alles Widerstehende zerschlagen hat wie der Hammer die Felsen, dann muß in ihm etwas gewesen sein, das einen solchen Widerstand bildete. Das können natürlich nur Gedanken, Hoffnungen, Berechnungen sein, die seinem eigenen Herzen entstammen. Was also Jeremia grundlegend bei sich von jenen unterscheidet: sie bringen „ihres Herzens Schauung", — er verkündet, was zu seines Herzens Inhalt oft genug in striktem Gegensatz steht.

Damit haben wir für Jeremias Unterscheidung von Jahvewort und eigenem Wort zwei weitere, bedeutsame Kriterien erkannt, ein mehr materiales und ein mehr formales: Das Gegenteil selbstischer Herzensregungen, das Unberechnete und Unberechenbare, das nicht Gewünschte, ja, Unerwünschte, das scheinbar aller Vernunft Widersprechende, das Irrationale, welches zugleich, — das ist das zweite, — alles Deuteln und Wollen in gewaltiger Kraft über den Haufen wirft, — das macht ihm den Willen und das Wort Jahves kenntlich! Es braucht durchaus nicht immer das Gegenteil des eigenen Bewußtseinsinhaltes zu sein; in V. 29 wird nur deshalb so scharf formuliert, um das Extrem der inneren Stellung zum „Worte" anzudeuten

[1]) So auch Volz, Kommentar, S. 238.

und dadurch seine Macht um so gewaltiger heraustreten zu lassen. Aber immer hat Jeremia das Wort Jahves als eine ungewollt kommende, plötzlich in sein Inneres eingreifende und der menschlichen Berechnung entnommene fremde Macht und immer als eine Macht erfahren. Wer vermöchte so tief in die Seele dieses Mannes zu schauen, um hier sagen zu können, was er alles als „fremd" empfunden haben mag! Alle Gebiete des inneren Lebens, Denken, Fühlen und Wollen, mögen da in gleicher Weise beteiligt gewesen sein. Ein andersartiger, mit dem vorhergehenden irgendwie kontrastierender Seelenzustand, ein blitzartiges Aufleuchten eines bis dahin nie von ihm Gedachten, ein neues, ihm selbst unerklärliches Wollen, kurz alles, was urplötzlich, umwälzend, neuartig, der bisherigen inneren Lage irgendwie fernliegend, ja, oft völlig entgegengesetzt,[1]) — und was dazu in unhemmbarer, unbeirrbarer Wucht ihm vor die Seele tritt,[2]) — das ist ihm Wort Jahves![3])

Gewiß, die Scheidung zwischen Eigenem und dem, was von Jahve stammt, mag ihm nicht immer leicht geworden sein! Oft genug mag er sich heiß darum bemüht haben, das rechte Jahvewort zu erkennen. Daß er gerade an einer Stelle, wo das Wort Jahves inhaltlich mit seinen, des Propheten, eigenen früheren Ideen übereinstimmt, zehn Tage lang darauf warten

[1]) Diesen irrationalen Charakter der Prophetie hat Stefan Zweig in seiner dramatischen Dichtung Jeremias (Leipzig 1919) kraftvoll nachempfunden, vgl. besonders S. 169. 190. — Auch Auerbach spricht, allerdings nur in bezug auf die Berufungsvision, von diesem „Fremdartigen", S. 26; allgemein S. 34: „Wenn die Inspiration über den Propheten kommt, spricht er in Bildern und gehobener Rede, die ihm sonst fremd sind."

[2]) Zu dem letzteren vgl. besonders Schwartzkopff, S. 35; Hänel bestreitet diese Tatsache, S. 156, ohne zu sagen, warum.

[3]) Erst von der scharfen Herausstellung dieser Tatsache aus kann der für die Erfassung der alttestamentlichen Religion fundamentale Bedeutung tragende Nachweis unternommen werden, daß die „Offenbarung" nicht bloß für den Propheten, sondern überhaupt und objektiv eine Wirklichkeit gewesen ist.

muß (Kap. 42), zeigt, wie schwer es ihm sein konnte, recht zu unterscheiden, aber es beweist auch, ein wie ehrlicher Mittler des Wortes der Prophet gewesen.

Einen guten Beleg für die Richtigkeit des soeben Ausgeführten bildet der Bericht über den Verkauf des Grundstücks in Anatot, 32, 6ff. Jeremia wird als erzählend eingeführt. Nach der überlieferten Form des Zusammenhanges wird dem Jeremia ein Jahvewort[1]) des Inhalts, der Vetter Chanamel werde kommen und dem Jeremia sein Feld zum Verkauf anbieten (V. 7). Dann heißt es weiter in V. 8: „Da kam zu mir Chanamel, der Sohn meines Oheims, dem Worte Jahves entsprechend in den Gefängnishof und sprach zu mir: ‚Kaufe doch meinen Acker in Anatot . . .' Da erkannte ich, daß es ein Wort Jahves sei; und ich kaufte den Acker. . ." So, wie der Text lautet, ist das in V. 7 Gesagte bereits Jahvewort; den V. 8^b kann man dann nur so erklären, daß dem Jeremia das schon ergangene Jahvewort nunmehr zur Evidenz sicher wird.[2]) Diese Interpretation ist aber nicht möglich. Denn es soll nach dem Wortlaut von 6f. dem Jeremia von vornherein klar sein, daß es sich um ein Jahvewort handele; nach 8^b erkennt er es aber erst nach dem Kommen des Chanamel als solches. Die Verse 6f. und 8^b stoßen sich in der jetzigen Erzählung jedenfalls. Will man das nicht auf eine Ungeschicklichkeit der Berichterstattung schieben, so kann man es sich nur so zurechtlegen, daß dem erzählenden und rückschauenden Jeremia jeder Teil der Episode als so und nicht anders von Jahve gefügt erscheint, — ein auch sonst in der Geschichte der Frömmigkeit auf Schritt und Tritt zu belegendes Faktum; — das letztere wird wahrscheinlich gemacht durch den Passus „entsprechend dem Worte Jahves" im Anfang des V. 8. Immerhin

[1]) In V. 6 ist der Eingang nach LXX zu berichtigen.
[2]) Ähnlich Duhm.

haben wir keine psychologisch genaue Schilderung des Ursprünglichen vor uns.

Es handelt sich um die Möglichkeiten: entweder ist Jeremia sich des Kommens seines Vetters von vornherein als einer auf göttlichem Auftrag beruhenden Tatsache bewußt, — dann braucht er es hinterher nicht mehr als „Wort Jahves" zu erkennen; oder er ist sich dessen nicht von vornherein bewußt, es wird ihm erst nachträglich klar. Alles spricht dafür, daß das Zweite zutrifft. Denn den V. 8^{b} zu interpolieren, hätte nicht der Schatten eines Grundes vorgelegen. Wohl aber kann dem Eingang leicht nachträglich eine solche Form gegeben sein, die ihn von vornherein als von Jahve stammend charakterisierte.

Mir scheint sonach der psychologische Vorgang deutlich zu sein. Als Chanamel kommt, merkt Jeremia, daß „es ein Wort Jahves war". Was ist dieses Es? Das Angebot des Vetters? Das wäre möglich; doch wären dann die beiden vorhergehenden Verse überflüssig und ihre Entstehung unverständlich. Deshalb muß das „Es" bezugnehmen auf das, was jetzt in V. 7 als Gotteswort berichtet wird, was aber in Wirklichkeit kein Gotteswort gewesen sein kann, wie oben dargelegt. An der Übereinstimmung der in V. 8^{a} überlieferten Tatsache mit jenem Vorhergehenden erkennt Jeremia das „Gotteswort".[1]) Dieses „Vorhergehende" kann dann nur gewesen sein eine leise Vermutung, eine törichte Ahnung, die blitzartig in dem Propheten auftaucht und auf die er zunächst nichts weiter gegeben hat. Erst als sie realere Gestalt annimmt, wird sie ihm als Wort Gottes gewiß.[2])

[1]) Auerbach spricht in diesem Sinne, S. 31, von einer „Vordatierung der Inspiration".

[2]) Ähnlich urteilt, ohne indessen die dann unabweisbaren kritischen Folgerungen zu ziehen, Köberle, Der Prophet Jeremia, sein Leben und Wirken, dargestellt für die Gemeinde. Calw und Stuttgart 1908. S. 232. Er betrachtet die Stelle ebenfalls als „sehr charakteristisch für die innere

Woran erkennt Jeremia das Gotteswort? Etwas spielt hier, wie schon angedeutet, das Moment des „Eintreffens" hinein. Aber das ist nicht das Entscheidende. Sondern das Charakteristikum ist hier das scheinbar ganz Zusammenhangloseund allem menschlichen Klügeln ins Gesicht Schlagende: Jeremia soll in einer Zeit, wo der Untergang von Stadt und Reich vor der Tür steht, einen Acker kaufen, und sein Vetter wird kommen, ihn dazu willens zu machen. Daß er diese ihm aufgehende Ahnung erst als Gotteswort „erkennt", nachdem sie durch Chanamels Ankunft eine starke Stütze bekommen hat, — oder m. a. W., daß er sie, solange sie flüchtige Vorahnung ist, nicht als Wort Gottes ansieht, — bestätigt, wie genau Jeremia, der auch sonst „Ahnungen" gehabt haben mag, — wie sie jeder Mensch hat, — solche Kinder des Augenblicks und der eigenen Phantasie vom wahren „Wort" zu scheiden sich bemüht. Die „Ahnung" an sich macht also noch nicht das „Wort" Gottes als solches kenntlich. Mag man dem aus der heutigen Psychologie heraus urteilenden Forscher darin zustimmen oder nicht, wenn er die „Berufsbegabung" in einer Art „Ahnungsvermögen" sieht (Giesebrecht), — für Jeremia ist das Problem, ob Gotteswort, ob Prophetenwort, damit nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben.[1]) Allerdings ist bei Giesebrecht die Fragestellung die:

Entstehung solcher Offenbarungen. Der Prophet lauscht gleichsam beständig mit Aufmerksamkeit darauf, ob ihm Gott innerlich etwas mitteilen werde; er prüft den in ihm aufsteigenden Gedanken, ob er von Gott stamme oder nicht. Mitunter und auch so hier wird sich der Prophet erst nachträglich dessen gewiß, daß Gott es war, der wirklich zu ihm geredet hat. Die Ahnung oder Vermutung . . . hatte Jeremia wohl schon länger; vielleicht erwartete er dies sogar bestimmt und von keinem anderen als seinem Vetter Hanameel. Als dieser nun wirklich kam, ward ihm innerlich gewiß, daß Gott ihm mit diesem Besuch auch etwas Tieferes, Bedeutsameres zu sagen habe." Vgl. auch Giesebrecht, S. 69.

[1]) Analog sieht Riehm (Alttest. Theol. S. 214) „jene Vergewisserung" um das Wort Jahves erst „darin begründet, daß das natürliche Ahnungsvermögen der menschlichen Seele dürch den Geist Gottes zum prophetischen

was ist Gotteswort?, und nicht: was ist dem Propheten Gotteswort? Für Jeremia muß festgehalten werden: eine Vorahnung allein füllt ihn noch nicht mit dem Bewußtsein, Gottes Wort zu haben. Sondern erst als das Seltsame, nicht zu Berechnende, Zusammenhangloſe, — das schon der Ahnung innewohnte, — als unmittelbare Wirklichkeit greifbar in sein Leben tritt, wird es ihm gewiß: hier spricht Gott.

An diesem Punkte ist der Unterschied gegenüber den älteren Propheten mit Händen zu greifen. Nur erfüllt von der Tatsache, Prophet zu sein, mit ihrer ganzen Persönlichkeit sich ihrer Aufgabe hingebend, wissen sie sich in allem Reden und Handeln als die Interpretatoren ihres Gottes. Der Gedanke kommt ihnen gar nicht, ob dies oder jenes Wort, das sie sprechen, etwa nicht göttlichen Ursprungs sein könne. Ein Reflektieren darüber ist bei ihnen ausgeschlossen. Vielmehr ist es ihnen ganz selbstverständlich und bedarf nicht des Erwähnens, daß sie das „Wort" haben, wo auch immer sie reden.

Anders Jeremia. Er, der scharf scheidet zwischen eigenem Wort und Jahvewort, muß die Möglichkeit haben, ein „Wort", möge es nun anderen oder ihm selber sich offenbaren, auf Wert und Charakter zu prüfen. Welchen Maßstab er da anlegt, nach welchen Gesichtspunkten er scheidet, ist dargelegt worden. Diese intellektuelle Freiheit dem Wort gegenüber ist in der Tat etwas völlig Neues. Wie der Umschwung zu der Auffassung des Propheten Jeremia sich vollziehen konnte, darüber kann abschließend erst später die Rede sein. Überhaupt muß gesagt werden, daß für das Bewußtsein des Propheten, Gottes Wort zu haben, ein sehr wesentliches Stück noch unerörtert blieb: die Bedeutung, die seine eigene Persönlichkeit nach Cha-

Charisma geheiligt und gesteigert wird"; das Ahnungsvermögen allein reichte also dem Propheten nicht aus, um ein Gotteswort als solches zu erkennen.

rakter, Anlage, Gehalt für die Entgegennahme des Wortes besitzt; oder, was dasselbe besagt: es ist noch nachzuweisen, wie die „falschen Propheten" als Persönlichkeiten außerstande sind, das „Wort" bei sich zu beherbergen. Auch hierfür muß erst der Verlauf der Untersuchung die Voraussetzungen erbringen.

6. Von Jeremias Stellung zum „Wort" war die Rede. Da ist es unerläßlich, sein Verhältnis zu demjenigen „Wort" näher ins Auge zu fassen, das in seiner Zeit von beherrschendem Einfluß und größter Bedeutung ist: dem Deuteronomium.[1])

Zunächst muß die Frage aufgeworfen werden, wie Jeremia denn zu der allgemeinen Tendenz des Deuteronomiums steht. Von vornherein ist gewiß, daß er die sittlichen Gebote des Deuteronomiums unbedingt bejaht haben muß, wie ja überhaupt in dieser Seite des Deuteronomiums der Geist des Prophetismus gewirkt hat. Aber auch der kultischen Tendenz hat Jeremia, wie es auf den ersten Blick scheint, seine Zustimmung nicht versagt. Nicht umsonst betont er so oft, daß Israel zu „anderen Göttern" abgefallen sei, deren Kult „unter jedem grünen Baum" betrieben werde.[2]) Es bedarf kaum des Hinweises, daß Jeremia da ganz in den Fußtapfen der älteren Propheten, vor allem des Hosea, wandelt. Und doch finden sich schon hier höchst charakteristische Unterschiede. Es ist bedeutsam, daß das Hauptgebot der deuteronomischen Reform, das der Einheit des Kultusortes, bei Jeremia überhaupt nie in beipflichtendem Sinne erwähnt ist; eher könnte man aus des

[1]) Hierzu ist zu verweisen auf A. S. Puukko, Jeremias Stellung zum Deuteronomium (Kittelfestschrift — Beiträge zur Wissensch. v. A. T. 13 — Leipzig 1913, S. 126–153), wo auch die sonstige Literatur eingehend berücksichtigt ist.

[2]) Zu vergleichen ist Jeremias Polemik gegen den „Götzendienst" allgemein in 1, 16; 2, 5—13. 19—28; 3; 4, 1; 5, 7. 19; 13, 22 ff.; 17, 1 ff.; 18, 15; 44 (9, 13b; 13, 10; 16, 11. 18; 19, 3 ff.; 22, 9; 25, 6; 32, 34 f. bleiben, da allzu unsicher, besser außer Betracht) oder in speziellerer Ausführung 7, 18. 30 ff. (vgl. 19, 5 ff.) 8, 2.

Propheten Wort 7, 4 eine Ablehnung wider das blinde Vertrauen auf den Tempel herauslesen. Überhaupt hat man den Eindruck, daß das Deuteronomium seine kultischen Sätze anders begründet und abzweckt als Jeremia. Im Deuteronomium kommt alles darauf an, den rechten Kultus einzuschärfen um des Kultus willen. Gleich das Eingangskapitel (Kap. 12) läßt sich dafür geltend machen. Schier jeder Satz geht darauf hinaus, auf den richtigen Kultus, wie er sein soll, wie Jahve ihn befohlen hat, hinzuweisen. Es ist, als wollen die Deuteronomiker einen festen Wall errichten, an dem sich alle gegenteiligen Einflüsse brechen können. Dazu stimmt das unmittelbar anschließende 13. Kapitel: es wird eine physische Sphäre geschaffen, die alles Handeln umschließt: was von anderer Substanz ist, muß verschwinden, „aus der Mitte getilgt" werden, damit eine Verunreinigung des Volkes verhindert werde. Fast eifersüchtig wird darüber gewacht, daß der durch den Kultus gezogene Bannkreis keine Durchbrechung erfährt. Ein typischer Beleg dafür ist später das Gesetz über das Verhalten gegenüber feindlichen Kriegsgefangenen (20, 12—18): getötet müssen sie nur werden, sofern sie in die Kultussphäre schädigend eingreifen können (V. 18). Es ist darum nicht zufällig, daß für Jahves Ablehnung aller der Dinge, die seinem Willen widersprechen, der zumeist gebrauchte Terminus lautet: „Es ist Jahve ein Greuel", ein Ausdruck, in welchem ein, kann man sagen, instinktives Reagieren gegen physisch Unreines, Kultuswidriges liegt.

Anders Jeremia. Wohl spricht auch er des öfteren von den durch das Deuteronomium ebenfalls gebrandmarkten hohen Hügeln und grünen Bäumen,[1]) wohl kennzeichnet auch er das götzendienerische Treiben des Volkes mit dem seit Hosea geläufigen Bilde der „Hurerei",[2]) — aber immer wird das als

[1]) 2, 20; 3, 6; 13, 27; 17, 2. Dagegen ist בְּמוֹרַת in 17, 3 wohl Textfehler (für בְּמוֹרִיר). [2]) Vgl. Jer. 3, 1 f. 8; 5, 7; 13, 27.

unmittelbarer Gegensatz dargestellt gegen den Willen Jahves, dessen ethisches Empfinden verletzt sei, der ein solches Verhalten gewissermaßen persönlich übelnimmt.[1]) Daß es sich bei derartigen Freveltaten des Volkes um die Verletzung eines religiös-ethischen Verhältnisses handelt, zeigt auch die oft zu beobachtende Tatsache, daß die Sünde des Volkes als ein „Verlassen Jahves" beurteilt wird.[2])

Tritt hierin schon zur Genüge hervor, daß Jeremia den Tendenzen des Deuteronomiums auf kultischem Gebiet kein positives Interesse entgegenbringt, so wird aus einigen Stellen vollends deutlich, daß er der übertriebenen Betonung des Kultus sogar ablehnend gegenübersteht. In dem berühmten Ausspruch 7, 21 f. weist er die ganzen Opferriten ab mit der Begründung, sie seien nicht gottgegeben und darum nicht gottgewollt. Ähnlichen Sinn hat offenbar 11, 15, ein Vers, der, wie der Text im einzelnen auch laute, jedenfalls besagen will, daß die Opfer nicht imstande seien, das Unglück abzuhalten, also auf den Willen Jahves keinen Einfluß hätten. Und in 6, 20 sagt der Prophet: selbst wenn man das Kostbarste und Seltenste zur Ausgestaltung des Kultus herbeihole, könne Jahve keinen Gefallen daran haben. Alle drei Stellen, — denen noch 14, 12 zuzugesellen wäre, — sind ein Protest gegen den äußeren Betrieb der Religion. Daß Jeremia hier ganz mit seinen Vorgängern übereinstimmt, bedarf kaum der Erwähnung.

Dazu kommen noch einige andere Punkte, in denen Jeremia dem Deuteronomium widerspricht. Daß die deuteronomischen Kriterien zur Kenntlichmachung eines „falschen" Propheten für

[1]) Vgl. 1, 16; 2, 5. 8; 4, 1; 5, 11; 7, 18 f.; 15, 6; 44, 23.

[2]) 1, 16; 2, 13. 19; 5, 7. 19; 18, 15, ähnlich 2, 27; 3, 6 ff. 20 f.; 13, 25 sowie die unechten Aussprüche 16, 11; 22, 9. Dagegen ganz im nur-kultischen Sinne z. B. die nichtjeremianischen Stellen 16, 18; 32, 34 f. Im eigentlichen Deuteronomium kommt der Ausdruck „Jahve verlassen" nicht vor, wohl aber häufig in deuteronomistischer Literatur.

ihn nicht ausreichen, war bereits ausgeführt. Immerhin stimmen beide in der Polemik gegen derartige Leute überein. Dagegen muß es überraschen, daß Jeremia auch gegen die Priester des öfteren seine Stimme erhebt, ja, sie mit jenen in einem Atem nennt,[1]) — die Priester, die doch das Deuteronomium nicht bloß als Träger des Kultus, sondern auch als verbindlich in rechtlichen, ja, ethischen Fragen ansieht. Und schließlich auch eine Einzelvorschrift wie die über heidnische Trauergebräuche (Dt. 14, 1) scheint Jeremia nicht anerkannt oder überhaupt nicht gekannt zu haben (Jer. 16, 6).

Demgegenüber scheinen zwei Stellen aus dem Buche Jeremia genau das Gegenteil zu erweisen. Einmal 34, 8ff. Nachdem die Freilassung der Sklaven erfolgt ist, unter feierlicher religiöser Sanktion, machen die bisherigen Besitzer sich eines Tages des „Bundesbruches" schuldig und holen sich ihre Knechte zurück. Die Situation ist, wie allgemein anerkannt wird, offenbar die, daß zur Zeit der Belagerung politische Erwägungen, — Mangel an Beschäftigung für die Leute, Furcht vor unnützen Essern, Willigmachung zum Widerstand oder Ähnliches, — den scheinbar humanen Schritt hervorrufen; die Reaktion tritt dann nach überstandener Gefahr ein. Daß solche Wortbrüchigkeit den Jeremia zum Einschreiten bewegen muß, ist verständlich; stellt er doch auch die kultischen und sittlichen Verfehlungen gegen Jahve ständig unter den Gesichtspunkt der Untreue des Volkes. Man wird es daher durchaus natürlich finden, wenn uns an dieser Stelle eine Strafrede des Propheten überliefert ist. Nun nimmt diese Rede aber gleich in ihrem Anfang bezug auf das alte, schon im Bundesbuche (Ex. 21, 2ff.) vorliegende Gesetz, daß hebräische Sklaven nach sechsjähriger Dienstzeit freizulassen seien, eine Vorschrift, die dann auch ins Deuteronomium aufgenommen ward (15, 12ff.) Und da ist Hitzig von vornherein zuzustimmen,

[1]) Vgl. 5, 31; 6, 13; 8, 10; 23, 11.

der darauf hingewiesen hat, daß die vom Gesetz geforderte und die in Jer. 34 vorausgesetzte Art der Freilassung zwei völlig voneinander verschiedene Dinge seien. Denn die letztere hat es mit der Freilassung aller Sklaven zu tun, also nicht bloß derer, die länger als sechs Jahre, sondern auch derjenigen, die weniger als diese Zeit sich in Knechtschaft befanden.[1]) Zwar wäre es nicht undenkbar, daß Jeremia auf das Gesetz hätte verweisen, daß er das neuerliche Verhalten der Großen dem Ungehorsam gegen jenes Gesetz hätte vergleichen können, — aber unmöglich kann er das Verfahren mit den eben freigelassenen Sklaven als einen Verstoß gegen jenes Gesetzstück brandmarken; sondern er hätte es, selbstverständlich, darstellen müssen als Vergehen gegen den von ihm unmittelbar erfaßten Willen des lebendigen Gottes. Darum[2]) scheint es mir außer allem Zweifel zu sein, daß der betreffende Passus (13^b—$15^{a\alpha}$) der Überarbeitung zuzuweisen ist und für unseren Zweck ausscheidet.

Das gleiche gilt von dem zweiten Stück, welches hier in Betracht kommen könnte: die Rede über den Sabbat, 17, 19—27. Die Unechtheit liegt hier so auf der Hand, daß man sich wundern muß, sie noch nicht allgemein anerkannt zu finden. Die Perikope „widerspricht allem, was wir sonst von Jeremia und von seiner Theologie wissen, diametral".[3]) Um oft Gesagtes nicht zu wiederholen, ist einfach auf die Kommentare zu verweisen; vor allem sei erwähnt, daß auch hier Volz die Echtheitsfrage

[1]) An dieser zweiten Tatsache scheitert auch der Einwand Ed. Meyers (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, S. 559), der das Stück halten will, weil das Gebot ja bisher nie ausgeführt und es doch selbstverständlich sei, daß daher alle hebräischen Sklaven entlassen werden müßten, „mit Ausnahme der wenigen, die erst innerhalb der letzten sechs Jahre Knechte geworden sind"; denn diese „Ausnahme" widerstreitet dem klaren Sinn des V. 9.

[2]) Betreffs sonstiger Gründe, die gegen die Echtheit des Stückes sprechen, ist besonders Volz (Studien) zu vergleichen.

[3]) Cornill z. St.

noch einmal ganz besonders eingehend geprüft und in ablehnendem Sinne entschieden hat.

Es muß also dabei bleiben, daß, bis auf die Eingangs erwähnte Übereinstimmung in der allgemeinen sittlichen Tendenz, Berührungen zwischen Jeremia und dem Deuteronomium sich so wenig finden, daß vielmehr von einem Gegensatz zwischen ihnen geredet werden kann. Dafür bringt nunmehr den m. E. deutlichsten Beweis[1]) das 8. Kapitel. Der Zusammenhang ist folgender. Nachdem der Prophet von V. 4 an die sittliche Minderwertigkeit des Volkes mit scharfen Worten gegeißelt hat, sagt er in V. 7, daß selbst die Vögel die ihnen von Natur gesetzten Ordnungen „kennen", d. i. beherzigen. Israel dagegen kümmert sich (יָדַע) nicht um das mišpaṭ Gottes. Mišpaṭ ist hier in einfachster und allgemeinster Bedeutung[2]) zu fassen: Willensrichtung Jahves.[3]) Eine praktisch-ethische Lebensführung, das wäre „mišpaṭ Jahves kennen", wäre den Willen Jahves tun, wäre wahre „Weisheit". Und diesem ungeschriebenen Gesetz des Herzens, dem das Volk folgen müsse, kann nur als Gegensatz ein äußeres Gesetz entsprechen. Das sagt ja auch mit klaren Worten der V. 8, der verächtlich von „Schreibschaft" spricht. Um ein schriftlich fixiertes „Gesetz" handelt es sich also, und zwar, — das ist das Entscheidende, — um ein solches, in dessen Besitze (vgl. אתנר) man „weise" zu sein, ein untrügliches Mittel zu haben glaubt, Leben und Handeln jahvegemäß ge-

[1]) Auch der Satz 3, 16 hat zweifellos die Spitze gegen die deuteronomische Kultusreform gerichtet (vgl. die Kommentare und F. Wilke, Das Skythenproblem im Jeremiabuch — Kittelfestschrift S. 222—254 — S. 249).

[2]) Vgl. dazu meine Abhandlung „Die Entwickelung des Begriffes משפט im A. T.", Z. A. W. 1922/23.

[3]) Ich kann es nur für einen Mißgriff Duhms halten, wenn er V. 7c streichen will. Er beraubt sich dadurch, wie eben erörtert, nicht nur der Pointe der vorhergehenden Verse, sondern auch eines trefflichen Überganges zum folgenden. Das gleiche gilt gegen Volz, dessen Auseinanderreißung der Verse 7 und 8 in keiner Weise zwingend erscheint.

ſtalten zu können;[1]) um kein Buch von nur geringer, örtlich begrenzter, partieller Bedeutung, ſondern um ein derartiges, das für das ganze Volk, — denn an dieſes wendet ſich Jeremia ja laut V. 7, gelten zu müſſen beanſprucht.[2]) Es iſt deswegen unwahrſcheinlich, daß hier an irgend welche „prieſterliche Kodifizierungen" zu denken ſei, in denen wir dann „vorexiliſche Beſtandteile des Prieſterkodex" zu erkennen hätten, wie Graf Baudiſſin annimmt,[3]) — ähnlich urteilt Puukko,[4]) — da hier, wie geſagt, an eine allgemein bindende und für das ganze Volk geltende Tora gedacht werden muß, — eine Bedeutung, die ſolche Beſtandteile, deren „Entſtehungsart" man ſich, wie B. meint, „ſehr wohl bewußt war", jedenfalls noch nicht gehabt haben werden. Sondern es bleibt m. E. einfach nichts anderes übrig als das Deuteronomium. Und dafür iſt ein ſtarker Beweis der Ausdruck mišpaṭ. Denn mišpaṭ iſt ja der ſtändig wiederkehrende, meiſt allerdings pluraliſch gebrauchte, — Terminus der Deuteronomiker für ihre Rechtsſatzungen, der geradezu gleichbedeutend iſt mit tora. Es iſt, als falle bei dem Worte mišpaṭ dem Propheten unwillkürlich jener andere Sinn dieſes Wortes ein; um Jahves mišpaṭ kümmert ihr euch nicht, ſagt er; und dann wagt ihr zu behaupten, Jahves tora ſei bei euch?

Wenn demnach, wie mir ſicher zu ſein ſcheint, Jeremia in V. 8 das Deuteronomium im Auge hat, dann bietet der Vers einen außerordentlich ſtarken Gegenſatz des Propheten gegen dieſe Geſetzesſammlung. Das zweimal gebrauchte Wort שקר

[1]) Aus ſolcher eingebildeten „Weisheit" heraus mag das Sprichwort von den ſauren Trauben, Jer. 31, 29; Ez. 18, 2; vgl. Thr. 5, 7, entſtanden ſein (vgl. S. 179, Anm. 1).

[2]) Ähnlich urteilt F. Küchler, Jahve und ſein Volk nach Jeremia (Z. A. W. 28, 1908, S. 81—109), S. 86.

[3]) Geſchichte des Prieſtertums, S. 244 f.

[4]) A. a. O. S. 148 f.

ist von unüberbietbarer Schärfe. Jeremia sagt nun nicht, die „Schreiber" hätten Lügen verfaßt; er lehnt nicht das Deuteronomium in Bausch und Bogen ab. Was er meint, wird am klarsten, wenn man sich „Gesetz" zu dem עשה als Objekt denkt; doch auch wenn man עשה intransitiv faßt, ist der Sinn deutlich: die sopherim, die einzig Schuldigen, haben „zur Lüge gemacht"; d. h. sie haben etwas, was zunächst nicht „Lüge" war, so gestaltet, daß es nun „Lüge" ist. Wogegen er also polemisiert, ist die durch die sopherim in das Deuteronomium gebrachte Tendenz. Und damit kann nur etwas gemeint sein, was er, der Künder des Willens Jahves, im Deuteronomium diesem Willen nicht entsprechend, ja, widersprechend weiß, d. h. die gesteigerte Betonung des Kultus, die Erhebung des Kultus zum Selbstzweck. Das ist die nach Jeremias Meinung mit dem Willen Jahves unvereinbare neue Richtung, die den krassen Gegensatz bildet zu dem „ungeschriebenen Gesetz des Herzens". Das Wort „Lüge" wird also deshalb gebraucht, weil etwas, was mit der „Willensrichtung" und mit der „Weisung" Jahves gar nichts zu tun hat, sondern, so dürfen wir hinzufügen, aus dem „eigenen Herzen" jener Männer herstammt, trotzdem mišpaṭ und tora Jahves genannt wird.[1])

Jeremia lehnt also das Deuteronomium in der ihm vorliegenden Form ab. Ja, wir würden sagen können, daß Jeremia

[1]) Übrigens kommt König, Theol. Stud. u. Krit. 1906 (Der Jeremiaspruch usw.) S. 384 ff. auf Grund genauer exegetischer Erwägungen über Jer. 8, 8 zu ganz ähnlichen Ergebnissen. Nach ihm „sollte der Sinn von Jer. 8, 8^b dieser sein: die Grundlage der von den damals in Juda dominierenden Ständen geltend gemachten Tora Jahves sei wirklich göttliche Tora; aber diese Grundlage habe durch manchen Lügengriffel von Schreibern falsche Zusätze bekommen" (S. 388); und S. 389 f.: „8, 8 tadelt mindestens auch dies, daß die erst wieder in 7^b gemeinte moralische Grundnorm Jahves (8^a) in den Hintergrund gedrängt worden ist, indem manche die Grundprinzipien der Tora Jahves überwuchern ließen und so die göttliche Weisung ihres sittigenden Einflusses auf die Volksseele beraubten." Vgl. auch Sellin, Prophetismus, S. 64.

dem Deuteronomium gegenüber von Anfang an und prinzipiell die gleiche Stellung hat einnehmen müssen, — wenn wir genau wüßten, ob die bezeichnete Tendenz dem Deuteronomium von vornherein innegewohnt hat; 1. Kön. 22 f. können hierfür nichts beweisen, da der Bericht stark deuteronomistisch überarbeitet ist. Der Wortlaut von 8, 8 scheint mehr dafür zu sprechen, daß jene Tendenz nicht von vornherein als die ausschließliche erkennbar war. Daß sie jedenfalls als solche von Jeremia erst allmählich erkannt worden ist, könnte auch der Umstand bestätigen, daß Jeremia sonst direkt nicht gegen das Deuteronomium polemisiert.[1]) Vielmehr läßt sein sonstiges Schweigen den Schluß zu, daß er sich dem Deuteronomium in der ersten Zeit nicht unfreundlich gegenübergestellt haben wird. Dazu mag stimmen, daß die Reden, die aller Wahrscheinlichkeit nach der ersten Periode der jeremianischen Wirksamkeit angehören, mehr als die späteren sich gegen kultische Verfehlungen wenden.

Aber solch eine „wohlwollende Neutralität" des jungen Propheten gegen das Deuteronomium der ersten Zeit ist auch das Äußerste, was sich nach der ganzen Art des Jeremia erwarten läßt.[2]) Es ist gänzlich ausgeschlossen, daß der Prophet, wie es im 11. Kapitel[3]) geschildert wird, sich bedingungslos,

[1]) Auerbach meint (S. 48 f.), daß Jeremia nach Veröffentlichung des josianischen Gesetzes 13 Jahre geschwiegen habe; das ist denkbar.

[2]) Zu entsprechendem Ergebnis kommt Puukko, S. 153, wenn auch auf anderem Wege; er ist „der festen Überzeugung, daß . . . Jeremias Stellung zum Deuteronomium schon von Anfang an mindestens passiv und abwartend war und sich allmählich kritisierend und ablehnend gestaltete". Dem stimmt Kittel, a. a. O. Bd. II, S. 531, zu.

[3]) Puukko, S. 142 ff., sucht das Kapitel aus dem Streit zu ziehen durch den Nachweis, daß mit דברי הברית הזאת nicht das Deuteronomium, welches mit dem „Moab-Bund" sich identifiziere (Dt. 28, 69), sondern der Sinaibund gemeint sei. Auch Volz hält die Beziehung auf das dt. Gesetz für zu eng; es handele sich darüber hinaus um den grundlegenden sinaitischen Bund überhaupt. Aber das Stück redet doch von „diesem", d. h. einem ganz bestimmten und jetzt akut gewordenen Bund, der nur als sachliche

mit Haut und Haar, dem Deuteronomium verschrieben oder gar als deuteronomischer Reklamemacher durch Stadt und Land gezogen sei.[1]) Nein, wenn dem Kap. 11 ein echter Kern zugrunde liegt, so kann er nur den eben bezeichneten Sinn besessen haben[2]) und ist jedenfalls unter der heute vorliegenden Bearbeitung nicht mehr klar zu erkennen. Daß Spätere, denen alles das gleiche Gotteswort war, mochte es nun im Deuteronomium oder bei Jeremia stehen, die also ein Miteinander-

---

Wiederaufnahme eines älteren gekennzeichnet wird; die Entstehung der Annahme, Jeremia sei als Prediger für den Sinaibund durchs Land gezogen, ist doch nur denkbar, wenn man einen speziellen Anlaß dazu vorliegend glaubte.

[1]) Dagegen ist Steuernagel (Lehrbuch der Einleitung in das A. T., S. 546) für die Echtheit des in Kap. 11 Überlieferten: „Daß Jeremia . . . das Deuteronomium als ‚Lügenschrift' bezeichnet, schließt nicht aus, daß er es früher anders beurteilte." Wie schwierig es ist, diesen psychologischen Sprung zu machen, zeigt der Satz desselben Forschers: „Das Gesetzbuch hatte keine Bekehrung zustande gebracht. Aber mehr noch: Jeremia mußte erkennen, daß gerade das Gesetz die Bekehrung hinderte." (St., Jeremia und die Bekehrung Judas, Deutsch-evang. Bl. 1901, S. 182). — Zur Sache vgl. auch K. Marti, Der Prophet Jeremia von Anatot, Basel 1889, S. 9—20; auch er hat noch nicht für Kap. 11 die dem in Anschluß an Kuenen (Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883, S. 153) gewonnenen Verständnis entsprechenden kritischen Folgerungen gezogen, — ohne die m. E. eben dieses an und für sich richtige Verständnis unmöglich ist.

[2]) Auf eine andere Möglichkeit hat jetzt Volz (Kommentar z. St. und S. XXX) verwiesen. Nach ihm handelt es sich um Jeremias Auseinandersetzung mit der durch Jojakim vollzogenen öffentlichen Wiederaufhebung der josianischen Reform. Allerdings wird diese Tatsache nur aus unserer Stelle gefolgert. Daß Jeremia die Aufhebung der dt. Reform als Auflösung des Bundesverhältnisses mit Jahve überhaupt hätte ansehen können, zumal in dem späteren Abschnitt seines Wirkens, scheint mir nach dem eben Angeführten gänzlich ausgeschlossen zu sein. Wohl aber hätte was praktisch schließlich auf Ähnliches hinauslaufen könnte eine offizielle Einführung fremdländischen Gottesdienstes von ihm in diesem Sinne beurteilt werden können. Wäre das der ursprüngliche Sinn des Stückes, käme eine direkte Beziehung zum Deuteronomium hier in der Tat von Haus aus nicht in Frage; doch hat diese Erwägung nur den Wert einer Vermutung; für den vorliegenden Text ist die Beziehung auf das Deuteronomium m. E. unabweisbar, vgl. S. 136, Anm. 3.

arbeiten der beiden Faktoren bezw. ein Wirken des Propheten im Sinne der „mosaischen" Tradition für selbstverständlich ansahen, hier erläuternd und ausführend eingriffen, ist so erklärlich wie möglich.[1])

7. Was bedeutet nun Jeremias Stellung zum Deuteronomium für unseren Zweck?

Das Deuteronomium ist von Anfang an mit dem Anspruch aufgetreten, mosaisches Gesetz zu sein. Das beweist, von allem anderen abgesehen, seine Aufnahme seitens des Königs, seine schnelle Einführung und allgemeine Anerkennung. Auch Jeremia hat dagegen nicht protestiert. Er hat nur für „Lüge" erklärt, daß man die nur-kultische Zuspitzung, die dem Deuteronomium von Menschen gegeben wurde, als Willen Jahves ansehe.[2]) Daß dem Deuteronomium sonst Gotteswort zugrunde lag,[3]) wird er so wenig wie seine Zeitgenossen bezweifelt haben; macht er doch dem Chananja gegenüber eine Bestimmung des Deuteronomiums für sich geltend.[4])

Wenn Jeremia trotzdem, wie gesagt, eine ablehnende Stellung zum Deuteronomium einnimmt, so muß die Voraussetzung dafür in der Tatsache liegen, daß er, falls ihm etwas als „Gotteswort" entgegentritt, die Möglichkeit hat, sich dafür

[1]) Der Kuriosität halber sei hier H. Winckler's (Geschichte Israels I, Leipzig 1895, S. 111) Urteil über Jeremia in Hinsicht seiner Stellung zum Deuteronomium genannt. Jeremia ist nach ihm, „wenn auch zweifellos kein blinder Anhänger der Priesterpartei, so doch bereits vollkommen vom Geiste des Deuteronomiums durchdrungen"; und einige Sätze vorher: „Bei Jeremia tritt uns zuerst die Überwucherung der theokratischen Verkehrung der Weltordnung entgegen, . . . wonach die Menschheit der kirchlichen Organisation wegen da ist."

[2]) So sind auch 6, 20; 7, 22 f. zu verstehen.

[3]) Hier sei noch einmal aufmerksam gemacht auf die S. 135, Anm. 1 angeführten Sätze Königs.

[4]) Vgl. Erbt a. a. O. S. 26. — Es sei dazu auf das zu 28, 11 Gesagte verwiesen. Auch in V. 16 desselben Kap. nimmt Jeremia auf einen Satz aus dem Deuteronomium bezug (Dt. 13, 6).

oder dagegen zu entscheiden. Das ist für die Stellung Jeremias zu Gott von hoher Bedeutung. Erinnern wir uns, wie ihm das „Wort" etwas Objektives, Reales war, und nicht bloß dasjenige Wort, das ihm persönlich, in *seinem* Prophetenamte, zukam. Ist da an *einem* Punkte die Möglichkeit des freien Entscheides für oder wider zu beobachten, so ist der gleiche Schluß zulässig betreffs Jeremias Stellung zum Gotteswort überhaupt; also auch zu dem *ihm geworbenen Wort Jahves*!

Das läßt sich nicht nur erschließen, sondern auch beobachten. Gleich die Berufungsvision ist dafür anzuführen. Als das Wort der Berufung an das Ohr des jungen Jeremia dringt, ist seine Antwort ein elementarer Aufschrei und eine deutliche Ablehnung. „Wehe, Herr Jahve, siehe, ich kann nicht reden, denn ich bin zu jung!" Wenn dieser Satz auch eine begründete Entschuldigung enthält, — es heißt „ich kann nicht", nicht „ich will nicht", — so ist und bleibt es ein Nein: von vornherein ist Jeremia sich bewußt, dem „Wort" gegenüber die Freiheit der Entscheidung zu besitzen. Und nicht bloß für dies eine Mal. Schon wenn wir noch einmal jenes Satzes 23, 28f. gedenken, der ja wie des Propheten Selbstbekenntnis ist: das hammerartige Sich-Durchsetzen des Jahvewortes hat auch irgendwie Widerstand des Propheten zur Voraussetzung. Vor allem 20, 9: „Und sprach ich: nicht will ich sein gedenken, nicht fernerhin in seinem Namen reden . . ." usw. Mehr als einmal mag ihm in trostlos leidvoller Lage der Widerstand gekommen sein gegen die fürchterliche Aufgabe, — daß er sich weigert, „in seinem Namen zu reden", daß er das „Wort" von sich stößt. Hier tritt der Unterschied gegenüber den älteren Propheten klar zutage. Wohl muß auch bei ihnen eine gewisse Selbständigkeit des Wollens unzweifelhaft vorausgesetzt werden; aber nie erstreckt sich diese auf ihre Stellung zu Jahve bezw. das von ihm stammende

„Wort". Die alten Propheten können nicht anders als, gleichsam selbstverständlich, Jahves Wortverkündiger sein. Dagegen Jeremia! Schon die Berufungen: bei Amos und Jesaja einerseits, bei Jeremia andererseits; bei jenem bleibt nur das Bewußtsein: Jahve nahm mich von der Herde weg, — bei Jesaja das begeisterte Aufgehen völliger Unterordnung in den Jahvewillen, — und bei Jeremia die Weigerung! Es darf dabei bleiben: für Jeremia ist die Möglichkeit des Nein-Sagens, die bei den älteren Propheten gar nicht in Betracht kommt, durchaus gegeben und mehrfach als praktisch verwirklicht zu beobachten.

Drittes Kapitel.

Jeremias Verkehr mit Gott.

1. Schon ein flüchtiger Blick in Jeremias Reden zeigt, wie außerordentlich oft er das Wort an Jahve richtet. Als etwas wie Notwendiges er das empfindet, wird dadurch bestätigt, daß er innerhalb seiner Aussprüche auch dem Volke häufig die direkte Anrede an Jahve in den Mund legt.[1]) „Jeremja's ganzes Prophetenleben ist, wie er es selbst beschreibt, eigentlich ein unaufhörliches zwiegespräch mit Jahve wie mit seinem freunde und herrn, nur unterbrochen wo es galt von der stets erneuten innern gewißheit aus in der welt zu wirken: das zwiegespräch ist von schweren zweifeln des Propheten als menschen heim-

[1]) 2, 31; 3, 4 f. 22 ff.; 13, 22; 14, 7 –9; 22, 21; 31, 18 f.; vgl. 2, 25. 35; 3, 5; 5, 12. 19; 7, 10; 8, 8. 19 f.; 14, 12, auch 5, 2; 7, 24 u. ö. Sonst noch direkte Rede des Volkes 6, 4. 24; 7, 4; 9, 18; 16, 10; 18, 12; 21, 13; 31, 34; 51, 9 f.; vgl. 8, 6 (16, 10; 18, 12; 51, 9 f. sind zweifellos nichtjeremianisch), der Heiden 12, 16; 16, 19; 22, 8; 33, 24; 46, 8; 48, 2 f. 14. vgl. 48, 29; 49, 4 (sämtlich angefochten), der Propheten 6, 14; 8, 11; 14, 13. 15; 23, 17. 25; 27, 9. 14. 16; 37, 19 (die letzten fünf Stellen zweifelhaft), sonstiger Gegner Jeremias 11, 19; 13, 12; 17, 15; 18, 18; 20, 10, anderer 20, 15; 22, 14; 36, 29; 45, 3.

gesucht und droht in trauer und klage zu versinken; aber immer schöpft er zuletzt wieder trost und stärkung aus der höhern göttlichen stimme die ihm entgegen schallt, und der ächte Prophet wächst in ihm durch alle die äußersten gefahren von stufe zu stufe, bis er als der lezte große Prophet A. B. anerkannt und verehrt in der geschichte glänzt." [1])

Diesem jeremianischen Gebetsleben, dem Ewald so fundamentale Bedeutung für Wesen und Wirksamkeit unseres Propheten überhaupt zuschreibt, gilt es nunmehr, im einzelnen nachzugehen.

Da ist zuerst von Wichtigkeit, daß bei Jeremia eine verhältnismäßig große Rolle die Fürbitte spielt, die Fürbitte für dasselbe Volk, dem er so oft den Untergang verkünden muß, von dessen ethisch-religiösem Tiefstand er sich auf Grund selbständigen „Prüfens" oft genug hat überzeugen können. Wenn er trotzdem betend für das Volk bei Jahve eintritt, so muß der Grund dafür mit gesucht werden in seiner Stellung zum Volke überhaupt. Sie muß darum vorerst einmal ins Auge gefaßt werden.

Mit herbem Weh hat der Prophet Jeremia seinem Volke das Ende verkündigt: „O daß mein Haupt Wasser wäre und mein Auge ein Tränenquell, ich wollte Tag und Nacht beweinen die Erschlagenen der Tochter meines Volkes", so heißt es am Schluß eines Liedes (8, 18—23), das ein Niederschlag ist des Eindrucks der Gerichtserwartungen auf den Propheten, der von sich bekennen muß: „Weil mein Volk zusammenbrach, brach ich zusammen; trauern muß ich, Entsetzen ergreift mich . . ." Oder das tiefempfundene Klagelied des Propheten 9, 9: „Um die Berge erheb' ich Weinen und Klage und um die Auen der Flur Totengesang, denn verstört sind sie, keiner wandert darüber, nicht hören sie mehr das Brüllen der Herden; vom Vogel des

[1]) Ewald, Bd. I, S. 25.

Himmels bis zum Vieh, — zerstoben, vergangen!", ein Ausspruch, der um so ergreifender ist, wenn man ihn, wie es oben getan wurde,[1]) als persönliche Reaktion des Propheten faßt gegen das vernichtende Wort 9, 6 f. 10, wo das Urteil doch ergangen ist zu vollem Recht, — Jeremia hat das ja selbst erkannt (V. 1 ff.)! Trotzdem kann er nicht anders als „im stillen weinen" über das Volk, das sich so wenig das drohende Wort Jahves und das treu mahnende seines Boten zu Herzen nimmt (13, 17), unaufhörlich muß sein Auge von Tränen überfließen, wenn er die furchtbare Zukunft seiner Brüder so greifbar deutlich vor sich sieht (14, 17 f.).

Aber Jeremia brauchte sein inniges Mitgefühl mit seinem Volke gar nicht auszusprechen, — auch sonst klingt aus seinen Reden der schmerzerfüllte, von seinem warmen, „patriotischen" Herzen zeugende Ton fast immer heraus. Man denke etwa an den erschütternden Angstruf der von den Mördern bedrängten Tochter Zion, 4, 31, — so kann nur ein Mann sprechen, dem eben jene Not selber das Herz zerreißt. Oder man beachte bei der Schilderung der Dürre, 14, 1—6, mit ihrem erschreckenden Einfluß auf Mensch und Tier, ein wie wehmütiger Ton über dem Ganzen liegt. Weiter, mit wie betrübter, mitfühlender Seele ist das Wort 22, 20—23 gesprochen, vor allem der Abgesang des letzten Verses! Und um noch eins zu nennen: das Lied 31, 15 ff.; Jeremia hätte Ephraims schmerzliche Reue und tiefe Sehnsucht zu seinem Gott zurück hier und auch 3, 21 nicht so aussprechen können, wenn er sie nicht in einem mitleidheißen Herzen mitempfunden hätte.

Das ist überhaupt der stärkste Beweis, wenn es da noch eines solchen bedarf, für die innige Stellung, die Jeremia seinem Volke gegenüber einnimmt, daß er sich trotz des Unglücks und

[1]) S. 99, Anm. 3.

der Schuld desselben mit ihm solidarisch erklärt. Gleich das 4. Kapitel bringt dafür einige zutreffende Belege. Den Sturmwind des Gerichtes, V. 12, empfindet der Prophet, — der sich auch in V. 8 mit dem Volke in der Wir-Form zusammenschließt, — auf sich zukommend; als sich ihm das Wehen und Brausen zu Heereswolken und Reiterhaufen verdichtet, schreit er auf: Wehe uns, wir sind vernichtet! Ja, in dem Stück 19—21, das ganz den persönlichen Eindruck des Kommenden auf sein sensibles Herz wiedergibt, klagt er über die plötzliche Vernichtung „meiner" Zelte, „meiner" Zelttücher, — so sehr weiß er sich mit seinem Volke eins in dem Erleiden des Gerichtsschicksals. Auch nach 9, 17 sollen die Klageweiber „über uns" die Klage erheben. Noch deutlicher ist die Identifikation von Prophet und Volk in 10, 19f. (23f.); wie einheitlich sie durchgeführt ist, dafür ist der beste Beweis, daß die Ausleger sich nicht darüber einig sind, ob hier der Prophet oder das Volk spricht. Ähnlich liegt die Sache in 14, 7ff.: die Bußworte des scheinbar so reuigen[1]) Volkes, die sich als solche klar durch den V. 10 erweisen, sind von einem Späteren für Rede des Propheten gehalten worden, wie der die ein Stück bildenden Verse 10[2]) und 12 jetzt unangenehm unterbrechende V. 11 zeigt.[3]) Jedenfalls sieht man, in welchem Maße Volksempfinden und Jeremias Empfinden sich in seinen Reden decken: wie muß dieser Mann in tiefer

[1]) Die Reue des Volkes ist, wie aus der Art der göttlichen Ablehnung in V. 10 hervorgeht, hier zweifellos ähnlich zu beurteilen wie die von Hosea 6, 1ff. geschilderte: ein schnell entflammtes Feuer, welches sich als Strohfeuer erweist, — dem Morgengewölk vergleichbar, das nicht hält, was es verspricht.

[2]) V. 10[b] ist Zitat aus Hos. 8, 13 und auszuscheiden. Das Zitat war zu V. 12 an den Rand geschrieben, wegen des אינני רצם. Daß es hinter V. 10 in den Text geriet, beweist mit gegen die Ursprünglichkeit des V. 11.

[3]) Der Mißgriff des Redaktors, der den auch sonst vorkommenden (7, 16; 11, 14) Satz einfügte, erklärt sich daher, daß in V. 13 Jeremia tatsächlich für das Volk das Wort ergreift.

Seele mit seinem Volke gefühlt, ja, auf dessen Seite gestanden haben![1])

Gewiß gilt das auch für die älteren Propheten, wie oben bereits erörtert. Es ist z. B. höchst bezeichnend, daß der nach

[1]) Hier muß zu dem vielerörterten Wort 21, 8—10 Stellung genommen werden, auf Grund dessen so gern von der unpatriotischen Gesinnung Jeremias gesprochen wird (vgl. Kuenen, Prof. I, S. 206; Baentsch, Pathol. Züge, S. 69 f.; Dunckmann, Geschichte des Altertums I, Berlin 1852, S. 462, vgl. Tholuck a. a. O. S. 40). Dazu ist folgendes zu sagen: 1. In V. 9 wird nicht, wie Cornill meint, das Volk als Ganzes vor die Wahl gestellt. Daß יצא אל „terminus technicus für kapitulieren, sich ergeben" ist, ist gänzlich gleichgültig angesichts der deutlichen Tatsache, daß schon die Formulierung „Wer in der Stadt bleibt . . .", „Wer sich ergibt . . ." nur den einzelnen im Auge hat, ganz abgesehen von den übrigen, von Cornill gestrichenen Worten והיתה־לו נפשו לשלל und ונפל. Und wenn dem einzelnen der Rat erteilt wird, nicht „in der Stadt zu bleiben", sondern „sich zu ergeben", dann ist das eben Aufforderung zum Überlaufen! 2. Das Urteil, daß Jeremia den Satz nicht gesprochen haben „kann", darf bei solchem hochwichtigen Ausspruch noch weniger als sonst von vornherein gegen die Echtheit entscheiden (gegen Duhm). Auch ist meinem Empfinden nach das Wort ganz unverständlich im Munde eines Späteren, dem doch die konkrete Situation, zu der es gesprochen sein soll, längst nicht mehr so lebendig gegenwärtig war. 3. Duhm vermißt im Anschluß an den V. 8 irgend welche religiöse oder sittliche Mahnung, etwa in der Weise, wie sie in der verwandten Stelle Dt. 11, 26 ff. erlassen sei. In der Tat wäre derartiges durchaus am Platze. Darum kann es m. E. nicht zufällig sein, daß in dem unmittelbar anschließenden Wort, welches sich in der heutigen Form an das Königshaus richtet, rechtes sittliches Verhalten den Geringen gegenüber, — und das ist für alle älteren Propheten, auch für Jeremia, das Kennzeichen rechter Sittlichkeit überhaupt, — als einziges Mittel angewiesen wird, um dem Strafgericht zu entgehen. Der Mann, der diese Verse 11. 12 an jenen Ausspruch anschloß, scheint hier also ebenfalls, vielleicht auch aus der Kenntnis von Dt. 11, 26 ff. heraus, das sittliche Moment vermißt zu haben. Gerade das Hinzusetzen dieses Stückes, V. 11 f., könnte also ein Argument sein für die Echtheit der Verse 8 f., — und dann zugleich für die Ehrlichkeit der Redaktion.

M. E. haben wir hier also in der Tat ein Wort Jeremias vor uns, das den einzelnen Israeliten vor die Wahl stellt, in der Stadt zu sterben oder als Überläufer zu leben. Um die Schärfe dieses Ausspruches zu mildern, darf man sich nicht hinter die Tatsache zurückziehen, daß wir hier Jahvewort, nicht Prophetenrede vor uns haben. Der Satz sieht nicht so aus, als habe Jeremia ihn mit innerem Widerstreben verkündet. Ich

Duhm[1]) „dem Jesaja eigentümlichen verächtlichen Bezeichnung Israels", העם הזה, die sich bei Jesaja zehnmal[2]) vorfindet, immerhin 8 — auch von Duhm für echt gehaltene — Stellen[3])

würde sogar nicht anstehen, zu behaupten, daß V. 9 den persönlichen Kommentar des Propheten zu dem kurzen Jahvewort V. 8 darstellt, kann allerdings dafür nur anführen, daß mir V. 9 — anders als V. 8 — mehr erläuternden als gottbegeistert-prophetischen Ton zu haben scheint.

Es fragt sich nur, ob dieser Satz dem sonstigen warmen, patriotischen Empfinden unseres Propheten nicht widerspricht. Und da muß die Antwort lauten: Nein! Denn der „Patriotismus" Jeremias richtet sich auf das Volk, das aus Menschen bestehende Volk, allenfalls noch auf das blühende, an Tieren und Pflanzen reiche Land, sein Heimatland, — und dazu gehört natürlich auch dessen Hauptstadt, — aber nie auf den Staat. Dieser Begriff fehlt in seinem Wörterbuch. Wenn der Vers also „hochverräterisch" klingt, so doch lediglich für unsere Ohren: denn nur dann kann hier von einem Verrat die Rede sein, wenn wir den dem Jeremia fremden Begriff des Staates als selbstverständlich voraussetzen. Nicht einmal eine Untreue ist es gegen den König, denn Jeremia erteilt dem König ja in Jahves Auftrag genau denselben Rat (38, 17)! Und dann sollte man hier doch viel eher das Positive betonen: es kommt dem Jeremia wahrhaftig nicht darauf an, daß etwas zerstört, sondern daß etwas erhalten werde: er will — nun meinetwegen auf Kosten des „Staates" — das Volk gerettet wissen, das Volk, dem die Liebe seines glühenden und treuen Herzens gehört! Daß sie den einzelnen Gliedern dieses Volkes gilt, ist besonders eines Jeremia würdig; es wird das noch zur Sprache kommen. Mir scheint darum gerade dieses Wort ein instruktiver Beweis zu sein für das enge Band, das den Propheten an sein Volk knüpft. — Dabei scheint es mir wahrscheinlich, daß, als der Satz gesprochen wurde, die Belagerung noch nicht eingesetzt haben wird (so mit Bestimmtheit Cornill). Denn sonst wäre es m. E. unerklärlich, wenn Jeremia die ihm zum Vorwurf gemachte Absicht, er wolle „zu den Chaldäern überlaufen", 37, 13, mit dem Worte „Lüge" in schärfste Abrede stellt. Daß seine Gegner es nach Baruchs Bericht anders darstellen, 38, 2, beweist nicht das Gegenteil; denn Männer, denen so abscheuliche Mittel recht waren, den greisen Propheten über Seite zu bringen, werden sich keine Gedanken darüber machen, auch ein früher gesprochenes Prophetenwort wieder „aufzuwärmen", um die dann doppelt unwahre Folgerung daran zu knüpfen, Jeremia suche nicht das „Heil", sondern das „Unheil des „Volkes".

[1]) Duhm zu Jes. 6, 9.

[2]) Zu den bei Duhm zu 6, 9 genannten 7 Stellen (8, 6. 12; 9, 15; 28, 11. 14; 29, 13. 14) und 6, 9 f. selbst kommt noch 8, 11.

[3]) Jes. 1, 3; 3, 12. 15; 5, 13; 10, 2; 22, 4; 32, 13. 18.

gegenüberstehen, in denen Jesaja von Israel als עמי spricht, ein Ausdruck, der bei Amos, Hosea und Micha[1]) die alleinige Bezeichnung ist.[2])

Indessen kann man es als charakteristisch für Jeremia ansehen, daß er in seinen persönlichen Worten zur Kennzeichnung des Volkes nur עמי,[3]) העם הזה dagegen nie gebraucht.[4]) Dieser Ausdruck findet sich fast ausschließlich in Jahvereden,[5]) obwohl auch in solchen עמי durchaus üblich ist.[6]) Immerhin scheint daraus hervorzugehen, daß Jeremia mehr mit seinem Volke als gegen sein Volk empfindet und überhaupt sein ganzes Verhältnis zu diesem mit Bewußtsein anders formuliert und auffaßt als die älteren Propheten.

2. Denn das ist das Entscheidende. Jene fühlen sich gänzlich als Werkzeuge Jahves dem Volke gegenüber; sie haben eine Mission an das Volk, der sie ganz zur Verfügung stehen. Daß sie nebenbei sympathische, herzliche Gefühle für das Volk empfinden, als dessen Glieder sie sich wissen, ist lediglich ihre Privatsache und hat mit ihrem Prophetenberufe nichts zu tun.

---

[1]) העם הזה nur einmal bei Micha, 2, 11, und zwar in prägnanter Bedeutung.

[2]) Am. 7, 8. 15; 8, 2; 9, 10; Hos. 4, 6. 8. 12; 6, 11; 11, 7; vgl. 1, 9 (2, 1. 3. 25); Mi. 1, 9; 2, 4. 8 f.; 3, 3. 5 (6, 3. 5. 16?).

[3]) 4, 11[b] (22); 6, 26; 8, 7. 19. 21—23; 9, 1; 14, 17; 23, 2.

[4]) In 8, 5, das doch wohl Jeremiarede ist, wird mit LXX עמי zu lesen sein. In 14, 10: „So spricht Jahve zu diesem Volk", ist der Ausdruck, — abgesehen davon, daß er die Jahverede einleitet, — in prägnanter Weise für ein „derartiges", wetterwendisches Volk gebraucht. In 28, 15; 36, 7; 37, 18 liegt wohl Baruch'sche Stilisierung vor.

[5]) 5, 14. 23; 6, 19(?) 21(?); 7, 16 (11, 14; 14, 11); 7, 33; 9, 14; 13, 10(?); 15, 1. 20; 16, 5. 10(?); 19, 11; 21, 8; 29, 32(?); 35, 16(?). (23, 32 f.; 32, 42; 33, 24 kommen, als zweifellos unecht, nicht in Betracht.) Außerdem findet sich die Redensart 4, 10 im Munde der falschen Propheten (vgl. das auf S. 114 Ausgeführte), 38, 4 der Fürsten; 4, 11[a] und wohl auch 27, 16 sind redaktionell.

[6]) 2, 11. 13. 31 f.; 5, 26. 31; 6, 14=8, 11; 6, 27; 7, 12; 9, 6; 12, 14—16(?); 15, 7; 18, 15; 23, 13. 22. 27(?); 29, 32(?). (23, 32; 30, 3; 33, 24 sind m. E. nicht jeremianisch.)

Nicht so Jeremia. Er, der sich, wie wir sahen, von Jahve als eine selbständige, sittlich urteilende Persönlichkeit anerkannt weiß, muß schon von vornherein sein eigenes Fühlen und Wollen anders werten als seine Vorgänger. Ja, seine Prüferaufgabe weist ihn geradezu darauf hin, auch seinerseits Stellung zum Volk zu nehmen und dem, was sich bei dem „Prüfen" als Ergebnis herausstellt, Bedeutung beizulegen. Daß dieses Ergebnis bei der Beschaffenheit des Volkes ein trauriges ist, fällt hier zunächst nicht ins Gewicht gegenüber der deutlichen Tatsache, daß Jeremia formal die Freiheit besitzt, sein Verhältnis zum Volke nach eigenem Ermessen zu gestalten.

Dann braucht er aber nicht nur Gerichtsverkünder an sein Volk zu sein; er kann auch das tun, wozu sein warm für das Volk schlagendes Herz ihn treibt, er kann für sein Volk fürbittend bei Jahve eintreten.

Das Buch Jeremia bringt uns eine Reihe von Beispielen dafür, daß und wie Jeremia für sein Volk Jahve gebeten hat. Die Hauptstelle befindet sich im 14. Kapitel.[1]) Das ganze

[1]) Daß das Kapitel mindestens dem Manne, der 14, 11 einschob, Fürbittecharakter zu tragen schien, liegt auf der Hand. Dieser Fürbittecharakter ist nun nicht bloß hineingekommen durch falsches Verständnis der Verse 7—9. Es ist psychologisch durchaus möglich, daß, nachdem das Volk abgelehnt ist (V. 10a. 12), der Prophet sich selbst an Jahve wendet. Das geschieht zunächst in dem Stück 13—16. Einen Beweis für dessen „Echtheit" bietet das Vorhandensein der Verse 17f., die allseitig für ursprünglich gehalten werden. Dieses kleine Gedicht ist offenbar hierhergestellt worden, weil in ihm von einer Vernichtung durch Schwert und Hunger und von falschen Propheten die Rede ist. Andrerseits ist das vorhergehende Stück gegenüber der Stelle 17f. zu originell, als daß man es für einen aus dieser herausgeflossenen Midrasch halten dürfte; außerdem, hätte ein Späterer eine das Wort 17f. motivierende Situation schildern wollen, so hätte er mindestens auch die Priester erwähnt. So scheint mir wieder die Tätigkeit der Redaktion ihre Ehrlichkeit dem gegebenen Material gegenüber an den Tag zu legen; damit ist m. E. ein positiver Beweis vorhanden für die Echtheit des Stückes V. 13—16, obgleich spätere Bearbeitung hierbei möglich ist. Vor allem aber kommt das Lied 14, 19—15, 3 in Betracht.

Kapitel (einschließlich 15, 1 ff.) steht in einem, dramatisch hochbewegtem Zusammenhang. Durch das große Landesunglück

Es wird von Duhm, dem sich Cornill hier angeschlossen hat, in Bausch und Bogen verworfen (bis 14, 22 auch von Giesebrecht). Auch hier kann ich dem Urteil der Forscher nicht beistimmen (so auch Baumgartner a. a. O. S. 78). Schon daß, wie Giesebrecht meint, „der plötzliche Übergang von der sicheren Erwartung des Gerichtes zu der Frage V. 19 und der Bitte V. 21 etwas Auffallendes" habe, kann ich nicht finden. Die Geschichte des Gebets kennt Ähnliches auf Schritt und Tritt. Die völlig andersartige Form von V. 19 zeigt zudem aufs deutlichste die andersartige Stimmung. Auch ist ja, aufs Ganze gesehen, bisher eine eigentliche Bitte noch nicht ausgesprochen, denn V. 13 ist keine Bitte. Und dann steht V. 22 deutlich im Zusammenhang mit der Dürre, die ja ebenfalls zum Bitten des Volkes den äußeren Anlaß bot; daß gerade diese „Regentheologie" ganz auf der Linie des älteren Prophetismus liegt, hebt Duhm ausdrücklich hervor. Vor allem ist nicht einzusehen, wie ein Späterer dazu gekommen sein sollte, ein persönliches Gebet des Propheten mit Bezugnahme auf die räumlich doch ziemlich entfernte Dürre einzuführen; ein Späterer hätte doch eine Abhilfe aus dem schlimmsten Unglück, der Zerbrochenheit des Volkes, und nicht aus der im Vergleich dazu unendlich kleinen Kalamität einer Dürre nachgesucht. Und gar 15, 1 im Munde eines Späteren? Die nationalen und religiösen Heroen als abgewiesene Bittsteller, Jahves Herz des Volkes überdrüssig, — ich kann mir keine Situation denken, in die das so gut paßt, wie in die Zeit kurz vor dem Exil; und ich kann mir keinen Mann denken, in dessen Mund dieses hart-abweisende Wort eher gehörte als des Jeremia.

Für Cornills Ablehnung der Verse sind in erster Linie rhythmische Gründe maßgebend. Nun hat Cornill in der Einleitung zu Kap. 7 gegen Duhm, der anscheinend „durch seine Anschauung . . . einseitig einen Dichter Jeremia auf Kosten des Propheten" gewinnen wolle, treffend darauf hingewiesen, wie unmöglich es sei, sich die mündliche Rede des Propheten nur in — genial improvisierten oder vorher meditierten — Kinaversen zu denken; vielmehr sei z. B. für die Abfassung der in Kap. 7 überlieferten Rede durchaus die Prosa das Gegebene und auch Wahrscheinliche. Was Cornill hier für die aus dem Augenblick geborene Predigt für recht hält, sollte das nicht dem doch noch viel mehr der Gemütslage des Augenblicks entstammenden Gebete billig sein? (Vgl. Meinhold a. a. O. S. 34.) Nicht als müsse das Gebet prosaischen Ton haben; ganz im Gegenteil. Aber Gebundenheit an eine strenge rhythmische Form entspricht nicht der Natur des Gebets, das, „aus dem Affekt hervorquellend", seinem Wesen nach form-los ist; darum ist Heiler zuzustimmen, wenn er (a. a. O. S. 357) sagt, daß u. a. der gleichmäßige Bau von Gebeten diese als „literarische Kompositionen und künstliche Produkte" verrate. Allerdings braucht, wie er

der Dürre emporgerüttelt,[1]) wirft sich das Volk vor Jahve auf die Knie — umsonst! Er will von dem wankelmütigen Volk nichts wissen (V. 10), mögen sie ihr Flehen noch so sehr durch Kultusübungen unterstützen. Vergebens nimmt der Prophet das

mit Recht hervorhebt, eine gewisse „Rhythmik der Gebetsworte" nicht ausgeschlossen zu sein: „Das von Franziskus nach der Stigmatisation aufgezeichnete Gebet zeigt deutlich einen Rhythmus . . . ; aber auch in dem jeremianischen Gebet und dem Lutherschen Gebet ist ein solcher unverkennbar; natürlich nicht ein völlig regulärer, kunstvoller, sondern ein natürlicher Rhythmus, in dem der Affekt sich ausschwingt." Und solch ein „natürlicher Rhythmus" ist doch auch in diesem Gebete vorhanden!

Die formverschiedenen einzelnen Stücke des Kapitels — das Gedicht V. 17 f. und einzelne spätere Erweiterungen abgerechnet — stehen nun zweifellos in innerem Zusammenhang miteinander. Man denke: Das Gebet V. 7—9 erfordert ein Landesunglück, wie es etwa in 1—6 beschrieben ist; V. 13 setzt die Ablehnung einer Bitte voraus und steht, wie auch das אהה zeigt, in lebendiger Verbindung mit dem Vorhergehenden; in 15, 1 ist das bittende Volk noch anwesend gedacht; von der Dürre war schon die Rede. Den einheitlichen Geist des Ganzen kann man nicht bestreiten (vgl. auch Volz). Und dieser Zusammenhang — ich verweise dazu auf die oben gegebene Darstellung — kann nur vom Propheten selber herrühren. Man fühlt förmlich, wie des Propheten Mitleid mit seinem Volke von Satz zu Satz wächst, bis es ihn selber auf die Knie zwingt. Daher scheint mir Jakobi durchaus im Unrecht zu sein, der (Zur Komposition des Buches Jeremia, Theol. Stud. u. Krit. 1906, S. 14 f.) die Meinung äußert, in Kap. 14 habe „der Redaktor aus dem ihm vorliegenden Material ein zusammenhängendes Gespräch zwischen Jahve und dem Propheten" geschaffen. Ich glaube nicht, daß der „Redaktor" so tief in die Seele unseres Propheten hineingeschaut hat, um eine ganz dem Empfinden Jeremias selber entsprechende Stimmungsfolge zu erzielen; wie vielmehr ein Redaktor zu verfahren pflegt, ist bei den Versen 17 f. zur Sprache gekommen. Vor allem ist Jakobis abschließende Behauptung, „um unser ganzes Kapitel" habe „ein wenig einsichtiger Glossator, der hier lauter Klagen über Dürrnisse zu sehen glaubte, mit V. 1 und 21 einen eisernen Reif geschlagen", gänzlich unzutreffend; denn wenn das Eingangslied und V. 22 fehlten, würde kein Mensch auf den Gedanken kommen, die Dürre bilde den Ausgangspunkt für die Gebete. Vielmehr scheint mir gerade die zweimalige Erwähnung eines speziellen Anlasses ein Grund zu sein, auch im Aufbau des Ganzen die Hand des Propheten zu sehen. — Genau dasselbe gilt übrigens gegen Mowinckels (a. a. O. S. 22 f.) Einwendungen.

[1]) Derselbe Gedanke ist vorausgesetzt in 3, 3, falls der Text nicht mit LXX zu ändern ist, und 5, 24 f.; doch werden auch diese Verse bestritten.

Volk in Schutz und schiebt die Schuld für des Volkes Gleichgültigkeit und Mangel an ernster Frömmigkeit auf die Verkündigung der Propheten, nach denen alles zum besten stehe; — alles, was das Entschuldigungswort erreicht, ist eine Strafandrohung für jene Volksverführer. Da fällt der Prophet selber vor Jahve nieder, und aus schier verzagendem Herzen steigt flehend und fürbittend das Wort zu Jahve empor: Hast du denn Juda gänzlich verworfen?, und ein inniges Gebet schließt sich an, das ausmündet in die Gewißheit, nur Jahve sei imstande, den verschlossenen Himmel zu öffnen. Da ergeht die göttliche Antwort, vernichtend in ihrer Härte: Selbst wenn vor mich hintreten würde ein Mose und ein Samuel, nicht würde sich meine Seele diesem Volke neigen; entlaß sie von meinem Antlitz, — sie mögen gehen! Es ist, als ob der strenge Gott mit einer herrischen Handbewegung die ängstlich auf Antwort Harrenden (vgl. das נקודה 14, 22) hinausweise.

Wie innig, wie andringend kann dieser Mann bitten für das Volk, das ihm so schnöde vergolten hat,[1]) und zu einem Gott, dessen Vernichtungswille sich so oft unverkennbar kundgetan. Trotzdem bittet er. Ja, dieses Bitten hält er offenbar mit für seine eigentliche Aufgabe: betrachtet er doch die „größten religiösen Männer der Vergangenheit . . . nicht als Volksführer, sondern als Beter für das Volk";[2]) werden aber jene, wie es in 15, 1 geschieht, gewissermaßen als Jeremias Vorgänger in der Fürbitte hingestellt, so folgt daraus ohne weiteres, daß der Prophet es ebenfalls für seine Pflicht hält, für sein Volk Jahve anzuflehen.

---

[1]) „Es zeugt von einem wahrhaft großen Charakter, . . . daß er für das Volk zu beten vermag." Steuernagel, Einl. S. 569.

[2]) O. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten. Leipzig 1902. S. 86.

Und als Beter für sein Volk ist er auch von seinen Landsleuten angesehen worden. Zweimal (37, 3; 42, 2) wird uns berichtet, daß man zu ihm kommt mit dem Ansuchen, er möge zu Jahve flehen „für uns", — und, anders als bei Jesaja (37, 4), wird uns wenigstes an einer der beiden Stellen (42, 4) erzählt, daß Jeremia in der Tat auf Grund des Wunsches seines Volkes gebetet hat. Auch ist es bezeichnend, daß die Herausgeber des Buches bezw. seiner Teile das ablehnende Jahvewort „Du sollst nicht für dieses Volk beten" dreimal bringen (7, 16; 11, 14; 14, 11), ein Beweis dafür, wie sehr die Gestalt des für sein Volk betenden Jeremia im Bewußtsein der Späteren lebendig war.[1])

Gerade der letztgenannte Satz ist geeignet, darzutun, daß Jeremia nicht vielleicht bloß einmal, dem Gebot der Stunde folgend, für sein Volk Fürbitte einlegt, sondern daß es ihm eine Gewohnheit ist, Fürbitter zu sein;[2]) nur so versteht sich die Form der Ablehnung. Und hier sei noch einmal erinnert an die Fälle, in denen sich Jeremia mit seinem Volke zusammenschließt; vor allem sei auf das Gebet in 10, 23 aufmerksam gemacht, wo er Jahve an des Menschen Schwachheit und Unfähigkeit, dem „Wollen" das „Vollbringen" entsprechen zu lassen, mahnt und auf dieser Grundlage im Namen des Volkes eine Bitte um „billige" Züchtigung anschließt.[3]) Wie ernst und in welcher nur auf das Wohl des Volkes bedachten Weise die Fürbitte Jeremias ergeht, zeigt 18, 20, wo er bekennt, selbst

[1]) Vgl. 2. Makk. 15, 14 und die Einleitung der lateinischen Versionen. zu Thr. 5, — einem Gebet des Volkes um Abhilfe aus einer Not, —: oratio Jeremiae prophetae.

[2]) Auch 15, 11 scheint ähnlichen Sinn zu haben.

[3]) 10, 23—25 in der gegenwärtigen Form ist ein nachexilisches Kultgebet. Ein jeremianischer Grundstock scheint mir trotzdem annehmbar. Selbst Duhm gesteht zu, daß V. 23 „wohl von Jeremia herrühren könnte" V. 25 ist zweifellos unecht. In V. 24 sind mit LXX die Suffixe der 1. Pers. Plur. zu lesen.

zum Besten derer geredet zu haben, die als seine grimmigsten Widersacher ihn befehden und verfolgen; nein, nie hat er Jahve angerufen, er möge doch den Tag des Unglückes herbeiführen, 17, 16, ein treuer und anhaltender Beter zum Wohl und Heil seines Volkes ist er stets gewesen.

An diesem Punkte liegt der Unterschied gegenüber den älteren Schriftpropheten wieder auf der Hand, die eben mit Bewußtsein keine Fürbitter sind. Das gilt auch in bezug auf Amos, trotz 7, 2. 5; es kann dazu auf das oben[1]) gesagte verwiesen werden. Amos bittet nur, bevor er als Prophet in Aktion zu treten hat; er kennt keine Fürbitte, kann keine kennen innerhalb seines Berufes. Aber das ist gerade das Entscheidende! Jene wissen sich dazu berufen, das Wort ihres Gottes zu verkünden; Jeremia ist, dessen ist er gewiß, auch noch dazu da, Fürbitter zu sein. So muß hier schon, um etwas Paralleles zu finden, auf die früheren Gottesmänner zurückgegriffen werden, die von ihren Zeitgenossen gern als Fürbitter betrachtet und angegangen wurden und sich selbst von Berufs wegen als solche ansahen; die Berechtigung dazu geht schon aus der mehrfachen Verwendung des Verbums התפלל gerade bei der Fürbitte hervor. Und doch wäre es völlig verfehlt, wollte man bei Jeremia eine Art „Rückfall" in die Art der alten Gottesmänner behaupten. Lediglich das Vertrauen des Volkes auf die helfende Kraft ihrer Gebete ist bei beiden die gleiche;[2]) ihre eigene innere Struktur, auf Grund deren die Fürbitte geleistet wird, ist durchaus eine verschiedene. Dort glaubt der „heilige Mann" durch gewisse äußere Dinge die Gottheit physisch beeinflussen zu können. Es ist schon ein Heruntergehen vom

[1]) S. 22 f.

[2]) Vgl. H. Schmidt's Bemerkung betr. Jer. 43, 6: „Den Jeremia schleppte das Volk wie einen wunderwirkenden Talisman mit nach Ägypten" (Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona, Theol. Stud. u. Krit. 1906, S. 196), — „in rohem Aberglauben" (Smend a. a. O. S. 257).

Grob-Sinnlichen, wenn das gesprochene betende Wort diese Beeinflussung vorzunehmen hat. Aber eben diesem gesprochenen Worte soll eine physisch wirkende, geradezu magische Kraft innewohnen; denn der betreffende betet ja in seiner Eigenschaft als Gottesmann; sein Gebet ist eigentlich nur Form. Wie anders Jeremia. Nichts von dem Gedanken, daß sein Wort einen magisch-zwingenden Einfluß auf die Gottheit habe, — man braucht nur daran zu denken, daß ihm seine Fürbitte fast immer abgelehnt wird. Nichts von dem Bewußtsein, daß die Realität, welche dem ihm als Propheten offenbarten Gotteswort innewohnt, auch seinem eigenen Worte zukomme, — scharf scheidet er zwischen beiden. Seine Fürbitte hat mit der der älteren Gottesmänner nur den Namen gemein. Um das schlechthin Neue, das damit hervortritt, in seiner Bedeutung zu erfassen, müssen wir zunächst die Art des Gebetslebens unseres Propheten überhaupt näher zu bestimmen suchen.

3. Jeremia der Beter, — damit kommen wir zu einem Höhepunkt der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Schon das bisher genannte, vor allem aus Kap. 14, war imstande zu zeigen, wie dieser Mann betet. Und er kommt zu Jahve mit allem, was sein Herz bewegt, bei inneren (12, 1 ff.; 17, 14[a]) und äußeren Nöten (15, 15; 17, 14. 17, vgl. 14, 11), fleht um Barmherzigkeit für sich und sein Volk (10, 24; 14, 19 ff., vgl. 14, 7—9) wie um Bestrafung seiner Gegner (11, 20; 12, 3; 15, 15; 17, 18; 18, 21 ff.; 20, 12).[1])

[1]) So sehr diese Ausbrüche des Rachegefühls unser Empfinden abstoßen, — sie entsprechen der leidenschaftlichen Art Jeremias und sind schließlich eine Folge der alttestamentlichen Anschauung von der göttlichen Gerechtigkeit. Besonders bezeichnend dafür ist 11, 20: „Jahve der Heere, gerechter Richter, Prüfer von Nieren und Herz, laß mich deine Rache an ihnen sehen, denn auf dich habe ich meine (Rechts-)Sache gestellt." Es ist daher zweifellos falsch, das Vorhandensein eines Rachewunsches bei Jeremia als ein Kriterium für Unechtheit anzusehen, wie es Hölscher S. 397 tut. Vgl. dazu auch Caspari a. a. O. S. 843.

Gerade das in 11, 20 (vgl. die vorige Anm. zutage tretende Moment, daß Jeremia für die Erhörung seiner Bitten an die Gerechtigkeit Jahves appelliert, läßt sich auch sonst beobachten: „Du, Jahve, kennst mich, siehst mich und prüfst mein Herz (, das offen) vor dir (liegt)", so wird in 12, 3 das Rachegebet eingeleitet; auch 17, 10 und 16 haben in ihrem Zusammenhang (s. u.) ähnliche Bedeutung: der Herzensprüfer soll nur einmal in sein, des Propheten Herz hineinschauen, und das Ergebnis wird, davon ist Jeremia überzeugt, so beschaffen sein, daß es sichere Erhörung nach sich zieht. Von hier aus versteht man es, wie es Jeremia seinem Gott als einen ernstlichen Mangel der göttlichen Leitung vorhalten kann, wenn es bisher den Ruchlosen so gut und, so dürfen wir ergänzen, den Frommen so schlecht geht (12, 1 ff.).

Wenn Jeremia also z. B. aus einer Not um Abhilfe fleht, so bittet er damit um etwas, was nach der Vorstellung von Jahve als einem gerechten Gott eigentlich selbstverständlich ist. Hieraus erklärt sich zum Teil der eigentümliche Ton, den Jeremia oft genug Jahve gegenüber anschlägt. Ich sage „zum Teil", denn die meisten alttestamentlichen Gebete sind auf dem Bewußtsein der justitia activa aufgebaut und haben doch nicht alle die spezifisch jeremianische Art und Weise. Sie sind meist auf den Ton der Demut eingestimmt. Das ist allerdings auch bei Jeremia der Fall; z. B. das wundervolle Gebet inmitten des Kap. 17 ist, so andringend es gehalten ist, doch von einer innigen Demut durchzogen; und gerade die Benennung „Vater",[1]) die Jahve von seiten des Volkes für sich in Anspruch nimmt (3, 4. 19), ist so, wie sie im Munde Jeremias gefaßt und verstanden wird, höchst bezeichnend für seine Anschauungen von dem demütig-vertraulichen Verhältnis des Menschen zur Gott-

[1]) Daneben findet sich als geläufigste Bezeichnung für das Verhältnis von Gott zu Volk das Bild der Ehe; vgl. Küchler, a. a. O. S. 83 f.

heit. Aber, wie gesagt, Jeremias Gebetsverkehr ist durchaus nicht immer durch diesen Gemütszustand gekennzeichnet, sondern eine Reihe von Stellen sind da, nach denen Jeremia nicht wie der Niedere vor dem Höheren, der Sohn vor dem Vater, sondern wie Gleich vor Gleich zu stehen scheint.

Solche „kameradschaftliche" Stellungnahme des Propheten zu Jahve liegt überall da vor, wo Jeremia mit Vorwurf oder gar Kritik Jahve gegenübertritt. Schon 14, 19 hat vorwurfsvollen Klang: „Hast du denn Juda ganz verworfen, und ist deine Seele Zions überdrüssig geworden?" Auch in 18, 20 ist der Ton des Vorwurfs deutlich herauszuhören. 12, 1 ist beinahe tadelnd gehalten: „Zwar bleibst du im Recht, wenn ich mich mit dir in einen Rechtsstreit einlasse, aber ich möchte dich doch einmal zur Rede stellen,[1]) warum das Gebaren der Ruchlosen glücklich ausläuft" usw. Die hier allgemein gehaltene Problemstellung ist für Jeremia, wie angedeutet, eine Frage seiner persönlichen Erfahrung; er muß an sich verspüren, daß Jahve durchaus nicht „seiner gedenkt", obwohl der Prophet „um seinetwillen Schmach erträgt" (15, 15), eine Tatsache, die ihn dann, V. 18, zu der schweren Anklage hinreißt: „Du bist mir wie ein Trugbach geworden, ein Wasser, auf daß man sich nicht verlassen kann." Schließlich ist auch das den Heilspropheten in den Mund gelegte harte Wort 4, 10[2]) zu nennen: „Ach Herr Jahve, wahrlich, arg getäuscht hast du dieses Volk und Jerusalem, als du sagtest: Heil wird euch werden, — und nun rührt das Schwert ans Leben!" So hätte einer jener Propheten kaum zu sagen gewagt; Jeremia überträgt vielmehr *seine* Form des Verkehrs mit Jahve unbewußt auf die ihre.

Ja, stellenweise nimmt der Gebetsverkehr des Propheten noch leidenschaftlichere Formen an. Mehr als einmal ist's wie

[1]) So gibt Rotstein das משפטים אדבר אותך treffend wieder.
[2]) Vgl. S. 114.

ein heißes Ringen, — ob Jeremia nun seinen Gott bestürmt und es seine dringlichen Worte durchzieht wie ein „Ich lasse dich nicht" des Erzvaters, besonders da, wo seine Bitte dem Volke gilt, — oder ob, auf der anderen Seite, der Prophet sich gegen den übermächtigen Gotteswillen stemmt und zur Wehr setzt.

Denn auch das letztere muß dem Gebetsverkehr des Propheten zugerechnet werden. Schon mehrfach war davon gesprochen, daß er der göttlichen Initiative irgendwie Widerstand entgegenstellt. Gleich das Verhalten des jungen Jeremia, bei der Berufung, konnte als symptomatisch gewertet werden für die Art, wie Jeremia sich überhaupt den Willenskundgebungen Jahves gegenüber verhält. Daß das nicht immer der Fall ist, liegt auf der Hand. Aber ebenso sicher ist es, daß der Mann, der sein Volk so aus tiefer Seele liebt, nur unter äußerstem Widerstreben das Wort des Unheils selbst da verkündet, wo sein eigenes Urteil und seine eigene Anschauung das strafende Eingreifen Jahves unerläßlich erscheinen lassen (6, 10 f.). Um nicht zu wiederholen, will ich in diesem Zusammenhange nur auf einen Vers hinweisen, der das bekannte Stück einleitet, welches uns mit am unmittelbarsten in das innere Leben, Ringen und Leiden des Propheten hineinschauen läßt, 20, 7: „Du hast mich beredet, Jahve, da ließ ich mich bereden, du wardst zu stark, du übermochtest (mich) . . ." Die dunkelste der Stunden muß es gewesen sein, als Jeremia seinem Gott das Nein entgegenschleudert und ihm den Dienst aufsagt; Ereignisse, wie die vom Zusammenhang geschilderten, mögen vorausgegangen sein,[1]) eine Gefangennahme, ungerecht, ungesetzlich, eine grausame Haft, unter dem Hohn und Spott der Gegner; da übermannt die Verzweiflung den Propheten, nun

[1]) So faßt auch Volz, Der Proph. Jerem. S. 31 f., die Sache auf.

ihm der ganze Jammer seines Berufes so spürbar deutlich aufgeht, er fühlt's, er kann's nicht mehr, und er will's nicht mehr. Umsonst. Unerschütterlich fest steht seinem „Ich will" das „Du mußt" Jahves gegenüber, unbeirrt durch das Nein des Propheten. Wie muß Jeremia sich gesträubt, wie sich aufgelehnt haben gegen seines Gottes starke Hand! Hart auf hart mag's gegangen sein, bis der Menschenwille vor dem stärkeren Gotteswillen zusammenbricht.

Aber wenn Jeremia auch im Kampfe der Unterlegene ist, daß er die Möglichkeit zu solch einem Kampfe hat, daß er da, wo die Gottheit will, Widerstand leisten *darf*, sagt genug. Deutlicher als der offene Vorwurf gegen Jahves Führungen, klarer als der Tadel an dem göttlichen Regiment, nachdrücklicher als die leidenschaftliche Klage zeigt des Propheten Ankämpfen und Aufbegehren gegen den Gotteswillen die Freiheit, die Jeremias Verkehr mit der Gottheit eigen ist.

Wo findet sich hier Ähnliches bei den älteren Propheten? Selbst wenn wir denjenigen von ihnen ins Auge fassen, der wie überhaupt, so auch darin dem Jeremia geistesverwandt ist, daß die Stimme des für sein Volk schlagenden Herzens am vernehmlichsten herausruft aus dem von ihm gebrachten Gotteswort, den Hosea, — nie erhebt er seinen Blick auch nur anklagend und vorwurfsvoll, geschweige denn kämpfend und widerstrebend zum Thron des Heiligen.[1]) Und selbst wenn wir auf den gewaltigsten aller Propheten, den Jesaja, unser Augenmerk richten, nie auch nur eine Andeutung dafür, daß er seine starke Persönlichkeit Gott gegenüber irgendwie geltend macht. Die Freiheit Jeremias im Verkehr mit der Gottheit ist im Verhältnis zu seinen prophetischen Vorgängern etwas schlechthin Einzigartiges.

[1]) Der „innere Kampf" spielt sich bei Hosea, das hebt Sellin (zu Hos. 11, 7 ff., bes. zu V. 8) treffend hervor, — „in Gott" ab.

Ja, das ist überhaupt ein Neues in der israelitischen Religionsgeschichte. Wohl erzählt die fromme Einfalt, daß die Patriarchen mit Gott aßen und tranken, daß sie zu ihm sprachen wie zu ihresgleichen, ja, in heißem Kampfe sich seiner erwehrten; und wohl hieß es von Mose, daß „Jahve mit ihm redete von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet" (Ex. 33, 11), — aber diese Persönlichkeiten ragten dem späteren Bewußtsein über das Maß des Menschlichen hinaus; lebten sie doch in der Geschichte des Volkes fort als die Träger der Uroffenbarung, die Männer, vermittelst derer Jahve sich sein Volk erwählt hatte von allen Geschlechtern der Erde. Schon aus diesem Grunde kommt eine Parallele zu Jeremia gar nicht in Frage, der doch mitten unter den Israeliten als einer von ihresgleichen wandelt, — ganz abgesehen davon, daß die jenen zugeschriebene Freiheit der Gottheit gegenüber eine solche des äußeren Verkehrs ist, während es sich bei Jeremia um eine Form des inneren Verkehrs handelt. Das trifft auch in allen Punkten für die bekannte Bitte des Elia 1. Kön. 19, 4 zu.[1]) Auch Elia ist in den Augen der Berichterstatter „zum Halbgott erhöht";[2]) und das verleiht ihm die, man möchte fast sagen, technische Möglichkeit, seinem Gott den Dienst aufzukündigen. Und dann handelt es sich hier gar nicht um ein inneres Gebetsringen, sondern um ein verzweifelt-trotziges: Ich kann nicht mehr! Es ist keine persönliche, innere Opposition gegen die Gottheit, — gottgepackt bleibt er nach wie vor, mit allem, was er ist und hat, denn nur der Tod kann, das ist doch in dem ganzen Stück deutlich vorausgesetzt, seiner Propheten-

[1]) Ob sie sagenhaft ist oder nicht, ist hier gleichgültig; denn jedenfalls gibt sie uns die Form an, in der man sich den Verkehr des Elia mit der Gottheit dachte. — Elias Gebete 17, 20 f. 18, 36 ff. stehen ganz auf der Linie der Gebete der alten Gottesmänner und kommen daher hier nicht in Betracht.

[2]) Vgl. Greßmann, Geschichtsschreibung, S. 265.

stellung ein Ende machen, — sondern ein Eingeständnis seiner Erfolglosigkeit: er hat's nicht besser gemacht als seine Väter; Gunkel hat das Richtige empfunden, wenn er übersetzt: „Ich bin nicht stärker als meine Väter." [1]) Elia leidet nicht unter dem Gottgepacktsein, sondern eben unter der Erfolglosigkeit seines Berufes; vielleicht sollen auch noch die körperlichen Entbehrungen den Verzweiflungsausbruch motivieren helfen; sein innerstes Verhältnis zur Gottheit, wie es seinem Prophetentum entspräche, bleibt davon unangetastet, — ist geradezu indiskutabel.

Viertes Kapitel.

Das Ergebnis.

I. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Hauptmomente dessen, was sich über die formale Seite der Stellung Jeremias zur Gottheit im Unterschied von den älteren Propheten sagen ließ.

1. Die älteren Propheten wissen sich lediglich als verkündende Organe des Gotteswillens; ihr eigenes Urteil fällt mit dem Jahves einfach zusammen; auch wo, der Form nach, der Prophet spricht, spricht der Sache nach Gott; ein Urteil, das nicht zugleich das Jahves wäre, bleibt unterhalb der durch ihren Beruf gezogenen Grenzen. Jeremia fühlt sich als eine im sittlich-religiösen Urteilen selbständige Persönlichkeit von Jahve anerkannt und weiß dies sein eigenes, von dem der Gottheit unterschiedenes Urteil von Jahve mit als maßgeblich gewertet; insbesondere gilt das von seiner persönlichen Arbeit an seinen Volksgenossen.

---

[1]) Elias, Jahve und Baal (Relgesch. Volksb.), Tübingen 1906, S. 20, vgl. Benzinger, z. St., und Eißfeldt (H. S. A. T., 4. Aufl.) z. St. — Keinesfalls darf לא־טוב אנכי in dem Sinne ausgelegt werden, als ob Elia seine ethische Unwürdigkeit zum Prophetenberuf empfinde!

2. Die älteren Propheten grübeln nicht über das von ihnen Verkündete; da sie sich mit all ihrem Reden und Handeln als im Dienste Jahves befindlich betrachten, machen sie sachlich keinen Unterschied zwischen eigenem Wort und Jahvewort. Jeremia scheidet deutlich und mit vollem Bewußtsein zwischen beiden; er weiß sich befugt, ein „Wort", gleichgültig, ob es von anderen oder von ihm selbst verkündet werden soll, nach ganz bestimmten Kriterien zu beurteilen; er besitzt die intellektuelle Freiheit gegenüber dem „Wort".

3. Die älteren Propheten verkünden das ihnen gewordene Gotteswort wie selbstverständlich; ihnen ist die Wiedergabe des Geoffenbarten ein völliges Muß. Jeremia ist sich der Möglichkeit bewußt, ein Jahvewort, auch wo er es als solches erkennt, — ob bei sich oder bei anderen, — ablehnen zu können.

4. Den älteren Propheten bleibt ihre Liebe zum eigenen Volk, und entstammte sie einem noch so warm empfindenden, innig sich erbarmenden Herzen, eine Privatsache, die außerhalb ihres Berufes steht; eine diesem Empfinden entsprechende Stellung zum Volk kann nur da aktiv wirksam hervortreten, wo sie sie auch im Sinne des von ihnen gebrachten Jahvewortes für liegend erachten; so setzt sie ihr Bewußtsein, Werkzeug ihres Gottes zu sein, außerstande, „offiziell" Fürbitte für das Volk zu leisten. Jeremia weiß sich, gemäß der ihm von Jahve zuerkannten relativen Selbständigkeit, berechtigt und verpflichtet, aus seiner Liebe zum Volk die ihm notwendig erscheinende Folgerung zu ziehen; er legt bei Jahve Fürbitte ein für das Volk.

5. Die völlige Unterordnung der älteren Propheten unter den Willen Jahves läßt einen eigentlichen Gebetsverkehr nicht aufkommen; nur ein im tiefsten Grunde ihrer Seele wohnendes Gebetsgefühl ist vorhanden, das, mehr unbewußt, den innersten

Kontakt mit der Gottheit herstellt; ein Gebetsverkehr ist daraus nicht entwickelt. Jeremia führt ein lebendiges, vollbewußtes Gebetsleben; sein Verkehr mit der Gottheit vollzieht sich teilweise in der Form demütiger Unterordnung, teilweise aber auch in derjenigen eines Sich-Gleichstellens, das mitunter bis zum offenen Tadel des göttlichen Regimentes, ja, zur Widersetzlichkeit gegen Jahve führt; er weiß sich also zu solch einer Freiheit im Verkehr mit der Gottheit berechtigt.

Es ergibt sich hiernach für die formale Beurteilung der Stellung Jeremias zu Gott gegenüber seinen prophetischen Vorgängern durchgängig eine weit größere Freiheit nach allen in Betracht kommenden Richtungen hin. Und zwar bestehen die Unterschiede nicht nur dem Grade nach, sondern der Art nach. Es ist ein durchaus eigenständiges Freiheitsbewußtsein, welches Jeremias Stellung zur Gottheit die Form gibt.

Die alten Propheten haben eine Aufgabe: Jahves Willen durch Wort und Tat dem Volke kund zu tun. In dem Bewußtsein, Jahves „Mund" an das Volk Israel zu sein, fühlen sie sich ganz als Vollzieher dieses hohen Berufes, der ihnen eine gewaltige, manchmal schier übermenschliche Kraft verleiht. Jahves Macht trägt sie, Jahves Geist beseelt sie, im Namen Jahves und an Jahves Statt sprechen sie zum Volk.[1]) Sie haben infolgedessen, wie eine Aufgabe, so auch nur eine Frontstellung; das Gesicht ist dem Volke zugekehrt. Sie stehen „offiziell" für Jahve vor dem Volke, als Jahves Sachwalter dem Volke gegenüber.

---

[1]) Daß das nicht im Sinne eines mystischen Einsseins mit der Gottheit zu verstehen ist, dürfte aus dem bisherigen hervorgegangen sein. Die Propheten „wissen nichts von seligem Genießen der Gottheit und kennen das Ideal, in das göttliche Wesen erhoben, selbst göttlich zu werden, durchaus nicht. Gott und Mensch bleiben bei ihnen durch eine unübersteigbare Kluft getrennt." (Gunkel, Proph., S. 90.) So auch Hänel, a. a. O. S. 178—189.

Jeremia hat zwei Aufgaben. Er ist einmal Prophet, wie jene, und weiß sich als solcher, wie sie, zum Volk, gegen das Volk gesandt. Er ist aber auch „Prüfer" und hat in dieser Eigenschaft selbständig sittlich-religiös zu urteilen und zu wirken. Er ist sich darüber klar, daß seine Prüfertätigkeit für den Fall, daß das Ergebnis zu Ungunsten des Volkes ausschlägt, von Jahve als mitbestimmender Faktor zum Erlaß seiner Strafurteile angesehen wird. Es war schon erwähnt, wie aus dieser seiner Prüferstellung heraus ihm das Bewußtsein erwachsen konnte, mit seiner eigenen geistigen Tätigkeit überhaupt von Jahve irgendwie gewertet zu werden. Seinem innersten Empfinden folgend, das ihm die Arbeit an seinem Volk zu einer Arbeit für sein Volk werden läßt, wird er Fürbitter vor Jahve. Es entspricht mithin seiner doppelten Aufgabe eine zweifache Frontstellung: er hat das Gesicht teilweise dem Volke, teilweise Jahve zugekehrt.

Zwei Beispiele seien noch genannt. Zuerst 13, 15 ff.: „Höret und horcht auf, seid nicht stolzen Sinnes, denn Jahve sprach! Gebt Jahve, eurem Gott, die Ehre, bevor's finster wird und bevor eure Füße an dämmernde Berge stoßen; da harrt ihr auf Licht, aber er macht's zu Dunkelheit, bringt's in Wolkenschwärze. Aber wenn ihr's nicht hört: da weint im verborgenen meine Seele, von (eurem) Hochmut her, ja, bitter weint und Tränen strömt mein Auge, denn fortgeführt wird Jahves Herde." Hier spricht der Mann, der Interpret der Gottheit und zugleich Prüfer ist, innig bittend, mahnend, beschwörend zu seinem Volke, dem er voll das Antlitz zukehrt. Und 5, 1 ff.: „Durchstreift die Gassen Jerusalems und schauet doch und merkt und suchet auf ihren Plätzen, ob ihr einen findet, der Recht tut, der nach Wahrheit trachtet.[1]) Selbst wenn

[1]) Vgl. S. 105 f.

sie ‚So wahr Jahve lebt' sagen, fürwahr, Lüge ist's, was sie schwören. Sind denn deine Augen, Jahve, nicht auf Wahrheit gerichtet? Du schlugst sie, aber sie spürten es nicht, du riebst sie auf, sie wollten nicht Zucht annehmen; sie machten ihr Angesicht härter als Felsgestein, weigerten sich, umzukehren . . ." Ist es nicht, als ob der Prophet, nun der Mißerfolg seiner Prüferarbeit ihm klar vor Augen steht, den Kopf wendet und den Blick, der bisher auf das Volk gerichtet war, Jahve zukehrt in stiller Frage und banger Traurigkeit?

Weil aber Jeremia das Antlitz nach zwei Seiten zu richten, gegen zwei Fronten sich zu wenden hat und gegen beide im innersten Drang eines warmen Herzens, aber auch gegen beide in Angriff und Abwehr, darum ist seine Zwischenstellung eine Mittelstellung[1]) im Sinne des Wortes: die älteren Propheten stehen auch zwischen Gott und Volk, aber gewissermaßen ersteren räumlich näher als diesem; den Jeremia haben seine persönliche, positive Arbeit am Volk einerseits, die Tatsache, daß er auch die Front gegen Gott nimmt, andererseits, auf einen Standpunkt geführt, der als in der Mitte zwischen beiden befindlich am zutreffendsten zu beschreiben ist. Man darf diese Erkenntnis nunmehr, ohne mißverstanden zu werden, in der Weise formulieren: in dem Maße Jeremia dem Volk näher rückt, rückt er von Gott ab. In diesem Zusammenhang wird es verständlich, warum ihm das „Wort" fast eine noch objektivere, realere Größe ist als den älteren Propheten: gemäß seiner andersartigen formalen Stellung zu Gott muß ihm auch das von Jahve ausgehende Wort, weil seinem Ursprung nach gewissermaßen mehr von ihm, dem Jeremia, abgerückt, um so objektiver werden; und so begreift sich völlig die scharfe Scheidung zwischen eigenem Wort und Gotteswort.

[1]) Vgl. Kurtz S. 56, Smend S. 259, sowie, ausgezeichnet, Volz, Kommentar S. XXVII.

2. Was bedeutet nun dieser Schritt, den wir hier bei Jeremia beobachten konnten?

Wenn Jeremia das Empfinden hat, nicht mehr nur Vertreter der Gottheit, sondern auch Vertreter des Volkes zu sein; wenn die Form seiner Stellung zur Gottheit darauf hinweist, daß er nicht mehr, wie die älteren Propheten, in all seinem Reden und Handeln allein auf der Seite Jahves, in seiner unmittelbaren, räumlichen Nähe zu stehen meint, — dann ist das der äußere Ausdruck für die Tatsache, daß Jeremia nicht mehr in dem Sinne wie die älteren Propheten Prophet genannt werden kann. Denn wenn anders das Wesen des Propheten darin liegt, nichts anderes als Mund der Gottheit zu sein, muß jeder Abzug und Abstrich von dieser ureigentlichen Prophetenaufgabe eben auf Kosten des Prophetentums selber gehen. Um so weniger ist Jeremia reiner Interpret des göttlichen Ich, als in ihm das menschliche Ich an Kraft und Bedeutung gewinnt. Denn das, was Jeremia abgesehen von seiner prophetischen Verkündigung als seine Aufgabe empfindet, steht in Beziehung zu seinem eigenen Denken, entstammt seinem eigenen Wollen. Nicht als ob sich Jeremia darum weniger als Prophet gefühlt hätte, weil er etwas, was wir als nicht dem eigentlichen Prophetencharakter zugehörig ansehen müssen, stark betont. Sondern er weiß sich genau so ein rechter Bote Gottes wie die Vertreter des älteren und nach unserer Ansicht reineren Prophetentyps. Das müssen wir uns gegenwärtig halten, wenn wir bei Jeremia nunmehr abschließend feststellen ein *Hervortreten des Menschlichen auf Kosten des Prophetischen.*[1])

[1]) Mit dem Hervortreten des einen ist das Zurücktreten des anderen ohne weiteres gegeben. Auf dieser Tatsache erbaut sich auch der tragische Umschwung in Schillers „Jungfrau von Orleans", enthalten in der Lionelszene (III, 10). K. Berger sagt dazu (Schiller, sein Leben und seine Werke,

Die bisherige, mehr formale Untersuchung ist außerstande, Anhaltspunkte dafür zu geben, wie diese beiden Momente innerlich miteinander zusammenhängen. Nur so viel kann noch gefragt werden, wie diese Modifikation sich ermöglicht hat. Wie war es, fragen wir also, möglich, daß neben dem Prophetischen das Subjektiv-Menschliche[1]) gleichberechtigt auftreten konnte?

Des Jeremia Liebe zu seinem Volke kann der Anlaß nicht gewesen sein; denn sonst hätten die älteren Propheten, die doch auch warm für ihr Volk empfanden, diesen Schritt schon längst tun müssen. Vielmehr muß die Antwort tiefer gesucht werden. Da es ein Prophet ist, bei dem sich dieser Fortschritt erstmalig findet, wird man von vornherein anzunehmen haben, daß die genannte Modifikation durch die Tätigkeit der älteren Prophetie in irgend einer Weise vorbereitet worden ist. Es muß deshalb die Frage aufgeworfen werden: hat die ältere Prophetie irgendwie Fundamente geschaffen, auf Grund derer ein späterer Prophet dem Subjektiv-Menschlichen einen so bedeutenden Raum neben dem Prophetischen zu geben imstande war, ohne sich darum doch weniger als Prophet zu fühlen als jene?

In der Tat lassen sich solche Ansatzpunkte nachweisen. Die alten Propheten legen gegenüber der gesteigerten Kultusfrömmigkeit den Finger auf das Sittliche. Zwar ergeht ihre Verkündigung an das ganze Volk; aber der göttliche Befehl, Gutes

---

Bd. II, München 1909, S. 552): „Das Schwert, das sonst nimmer irrend in der zitternden Hand sich selbst regiert, sinkt herab, der Arm ist wie gelähmt, die Jungfrau kann den Todesstreich auf den besiegten Gegner nicht führen. Sie hat aufgehört, ein blindes Werkzeug zu sein; denn ihre Sinne sind erwacht."

[1]) Vgl. Baumgartner S. 89: „Schien bisher das menschliche Ich wie in der Persönlichkeit des Gottes untergetaucht zu sein, so daß die Prophetenrede fast ganz von des Gottes Gefühl und Stimmung beherrscht war, so gewinnt es jetzt selbständiges Leben. Sah man bisher nur den Propheten, so jetzt daneben auch den Menschen."

zu tun, Böses zu lassen, kann praktisch nur von dem einzelnen verwirklicht werden. Das wird schon daran deutlich, daß es einzelne Schichten der Bevölkerung sind, die im Unterschied zu anderen apostrophiert und getadelt werden: etwa die reichen Frauen bei Amos, die Priester bei Hosea, die Propheten bei Micha. Damit wird grundsätzlich Gut- und Böse-tun ins Gewissen des einzelnen geschoben. Die sittliche Nüanzierung des Deuteronomiums geht ja auf dieser Bahn fort. Oder wenn Jesaja erstmalig das große Wort vom „Glauben" in sein Volk hineinwirft: so gewiß es der Gott Israels ist, zu dem es ein rechtes religiöses Verhältnis zu gewinnen heißt, und so gewiß es das ganze Volk ist, dem die Aufforderung gilt, — der Glaube, wie ihn Jesaja versteht, das unbedingte Sich-Hingeben dem höheren Willen, das Passivsein gegenüber der göttlichen Initiative, das durch nichts zu beirrende Vertrauen kann nur im Herzen des einzelnen Platz greifen, — wie ja auch Jesaja bei dem einzelnen Manne Ahas den Mangel an solchem Glauben in so leidenschaftlicher Weise rügt. Damit ist aber die Religion genau wie die Moral prinzipiell zur Angelegenheit des einzelnen gemacht.[1])

Zu diesen Tatsachen, die es mit dem zu tun haben, was die älteren Propheten brachten, — ob nun als etwas gänzlich Neues oder nur als ein neu und scharf betontes Altes, ist für unseren Zweck gleichgültig, — kommen ferner Momente, die innerhalb der prophetischen Persönlichkeiten selber aufzeigbar sind. Daß alle Schriften der Propheten durchaus den Stempel ihrer jedesmaligen Individualität tragen, war erwähnt. Auch ist hier daran zu erinnern, daß dieselben Männer, die sich vor ihrem Gott lediglich als Werkzeuge fühlen, sich gegenüber dem Volke als willensstarke, kraftvolle Einzelwesen wissen; Mi. 3, 8

[1]) Vgl. auch Volz, Kommentar S. XXIX.

sei, als das beste Beispiel, dazu noch einmal genannt. Allerdings hängt das, wie oben erörtert, eng zusammen mit dem sicheren Bewußtsein, Beauftragter Jahves zu sein, und fließt aus diesem festen, inneren Besitz heraus. Aber immerhin kann hier ein formaler Ansatzpunkt für die spätere starke Betonung des Subjektiv-Menschlichen seitens eines Propheten gefunden werden. Und dazu kann als ein sachliches Moment treten jenes tiefe, betende Grundgefühl, jene wortlose Gebetsstimmung, die sich bei den älteren Propheten beobachten ließ; sie brauchte nur in Worte gekleidet zu werden, und die „Frontstellung zu Gott" war prinzipiell da.[1]) Aber dazu war die notwendige Voraussetzung, daß man sich jenes Gefühls bewußt wurde; und daß dieser Schritt von jenen nicht getan wurde, zeigt, wie schwierig, ja unmöglich es für sie bei ihrer nicht reflektierenden Art war, ihn zu machen.

In der Tat, die Ansatzpunkte waren durch die Tätigkeit der alten Propheten und in ihren Persönlichkeiten gegeben; den Schritt zum Subjektiv-Menschlichen konnte nur jemand tun, der sich wie sie dem Volke gegenüber als starkes, gottbestimmtes Ich fühlte, und bei dem sich dies von Gott-ergriffen-sein in jenem schweigenden, inneren Kontakt mit der Gottheit niederschlug, es konnte nur wieder ein Prophet sein. Aber es mußte ein Mann sein, dessen ganzes Wesen so geartet war, jene Ansätze zu einem Ganzen zu steigern, jene Einzelmomente harmonisch zusammenzufassen, kurz ein Mann, dessen Ich darauf angelegt war, das

[1]) Über dieses allmähliche Aufkommen des mehr Individuellen sagt Gunkel, Die isr. Lit. S. 78, speziell in bezug auf die Propheten: „Zuerst erstehen gewaltige Persönlichkeiten, von den Stürmen der Zeit erfaßt, von Leidenschaften durchschüttert, die in geheimnisvollen Stunden von der Gottheit berührt werden und so den erhabenen Mut gewinnen, in überquellenden Worten die in den Augen ihrer Zeitgenossen seltsamen Gedanken auszusprechen, die sie im Innern vernehmen, trotzend einer ganzen Welt! So bricht das Individuum durch."

Subjektiv-Menschliche besonders zur lebensvollen Gestaltung zu bringen, — und darum liegen die letzten Gründe für die betrachtete Weiterbildung, — wie schließlich für allen wahren Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes, — in der einzelnen, fühlenden und schaffenden Persönlichkeit. Ihr, der Persönlichkeit des Jeremia, wenden wir uns nunmehr zu, und damit der mehr materialen Seite unserer Untersuchung.

Dritter Teil.

Jeremias Stellung zu Gott im Unterschied von den älteren Propheten in sachlicher Beziehung.

Erstes Kapitel.

Jeremias innere Art und deren Einfluß auf seine Anschauungen und Berufsauffassung.

1. Wenn wir dazu übergehen, die sachliche Seite der Stellung Jeremias zur Gottheit näher ins Auge zu fassen, so ist es zu dem Zwecke vorerst einmal notwendig, zu erfahren, was die Reden Jeremias über seine Natur, besser, sein Naturell, sein Gemüt erkennen lassen. Es liegt auf der Hand, daß es dafür keinen Unterschied machen kann, ob die betreffenden Aussprüche Jahverede oder Jeremiarede sind, da der Prophet natürlich auch das, was ihm von der Gottheit kommt, mit seinen Worten ausdrücken muß, deren Form, Zusammenstellung, Prägung ja stets durch seine eigenen Empfindungen bestimmt ist.[1])

[1]) Caspari scheint mir zu weit zu gehen, wenn er (S. 854, Anm. 1) sagt, daß selbst bei der Annahme, „Jeremia habe . . . die Formulierung des Gottesspruches besorgt, . . . die Behauptung über das Beweisbare" hinausgehe. Denn wie soll man sich sonst die Tatsache erklären, daß der Stil, ja die Stilgattung (z. B. bei der „Klage Jahves" 12, 7 ff.; vgl. Baumgartner S. 75) in Jahvereden die gleichen sind und sein können wie in Jeremiareden? Danach scheint die „stilbildende Altarlyrik", — der Caspari „abschleifende Wirkung" auf Jeremias „Selbstbeobachtung" zuerkennt, S. 850 f., — doch auch auf die Formulierung der Jahvereden Einfluß gehabt zu haben.

Jeremia ist eine durch und durch poetische Natur. Seine Sprache ist von edlem Wohlklang und entstammt bei aller Schlichtheit einer echt dichterischen Gestaltungskraft. Man braucht nur Stücke hervorzuheben wie das Klagelied über die verödeten Auen (9, 9), und das Gedicht 13, 15 f., den Warnungsruf des treuen Wächters unmittelbar vor der sich herniedersenkenden Finsternis,[1]) und vor allem das Lied vom Schnitter Tod (9, 20 f.), von dem Cornill mit Recht sagt: „Es gehört zu den meisterhaftesten Dichtungen, die jemals geschaffen worden sind: denn es ist nicht möglich, in acht kurzen Zeilen mehr zu sagen und eine packendere Stimmung zum Ausdruck zu bringen." Überhaupt ist Jeremia imstande, irgend eine Situation mit ein paar Strichen zu skizzieren und doch dabei plastisch zu gestalten; ich erinnere nur an das Wort 15, 1, mit welchem Jahve die Bitten des Volkes und des Propheten ablehnt, wo die beteiligten Personen zum Greifen deutlich vor uns stehen, an 20, 10, einen Ausspruch, der die hinterhältige, rachgierige Art der Gegner Jeremias veranschaulicht und dabei mit einem Schlage die ganze gefährliche Lage beleuchtet, in welcher er sich befindet, schließlich an den Satz 31, 15, der, bei all seiner Knappheit klar und ergreifend, die klagende Stammmutter Rahel vor das Auge des Hörers stellt. Die gleiche souveräne Beherrschung der dichterischen Form zeigt Jeremia in der Art der Ausführung seiner Gleichnisse und Bilder, die, in großer Fülle durch seine Reden verstreut, bei aller Kühnheit und Eigenart treffend und schön sind.[2]) Daß Jeremia daneben auch meisterhaft zu schildern und auszumalen versteht, zeigt ein

[1]) Duhm hat die Stimmung des Liedes feinfühlig erfaßt: „. . . nur ein Meister ersten Ranges konnte gerade diesen Moment vor dem Sturm wählen und in zwei Strichen vollkommen darstellen und dann – aufhören."

[2]) Vgl. besonders 2, 21; 5, 14. 27; 6, 7; 8, 6. 7; 11, 16; 12, 5; 13, 23. 24; 17, 1; 23, 12. 28b. 29; 25, 15 f.

Blick z. B. auf die Beschreibung der Gerichtskatastrophe in 4, 23 ff.; 5, 15 ff.; 6, 22 ff. und die Darstellung der Dürre 14, 2—6.

Wahrlich, diese dichterische Form ist nicht hohl, pathetisch, seelenlos,[1]) sondern ganz die Sprache eines gemütvollen, tief empfindenden Herzens.[2]) Dies Urteil gewinnt noch an Sicherheit, wenn man beachtet, mit wie aufgeschlossenem Sinne und warmer, innerer Teilnahme Jeremia dem Leben und Treiben in der Natur gegenübersteht. Er ist in der Tat einer jener „feinen Bemerker", jener „hellen und mächtigen Ausleger der Natur", die Herder im Sinne hat, wenn er sagt[3]): „Vor wessen Auge und Empfindung sich die Natur nicht belebt, zu wem sie nicht spricht, wem sie nicht handelt: der ist nicht zu ihrem Dichter geboren." Aber der darf, so können wir fortfahren, ihr gottbegnadeter Dichter heißen, der wachen Sinnes und warmen Herzens sie anschaut und von ihr zu singen weiß.

Jeremias Worte spiegeln den Eindruck der Natur auf seine Seele wider.

In banger Ehrfurcht hat er dem Toben der Meereswogen (6, 23) und dem Brausen des Sturmwindes zugehört (4, 13; 18, 17 vgl. 22, 22). Bewundernd hat er zu den ragenden Zedern des Libanon aufgeschaut (22, 7. 23), doch auch der kleine, erste Blütenzweig des Frühlings hat ihm etwas zu sagen (1, 11). Die grauenvolle Einsamkeit der Wüste hat sich

---

[1]) „Genus loquendi est simplex, fusum, poeticum minus quam solutum; verba non ornata et accurate redacta; sententiae non varietate distinctae, sed simpliciter praesenti rerum statui accommodatae." A. Kueper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex, Berol. 1837, p. XIII.

[2]) Sehr glücklich bezeichnet Cornill den Jeremia als den „Dichter des Herzens", S. XLV.

[3]) Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie. 3. Ausg. Hrsg. von K. W. Justi. Lpz. 1825. I. Teil, S. 99. 96.

ihm wie eine Last aufs Herz gelegt (2, 6 vgl. 17, 6), und in den fruchtbaren, lebenerfüllten Auen ist ihm die Seele weit geworden (2, 7; 3, 19 vgl. 4, 23 ff.; 9, 9 u. ö.). Die Stimmung eines leise sich niedersenkenden Abends hat er wundervoll empfunden (13, 16 vgl. 6, 4). Er hat Blicke in die Welt der Tiere getan, wie es nur ihr verständnisvoller Freund kann. Er hat den grimmen Löwen beobachtet, wie er aus dem Dickicht hervorschreitet, raublüstern und doch hoheitsvoll (4, 7), und den schleichenden Panther, der seine Beute sucht (5, 6 vgl. Duhm zu 4, 17). Er hat die Verzweiflung der Hinde verstanden, die bei dürrer Zeit ihre Jungen hilflos zurücklässt; und die Qual des scheuen Wildesels (vgl. 2, 24), dem der heiße Durst in den Augen brennt, hat ihm ans Herz gegriffen (14, 5 f.). Besonders scheint er einen Blick gehabt zu haben für die Schar der Vögel, ihr Kommen und Gehen (8, 7); so manchmal wird er auf einsamer Flur mit stiller Freude ihrem Gesang gelauscht haben (4, 25; 9, 9). Diese Liebe für das Kleine ist überhaupt bezeichnend für unsern Propheten. Mit blutendem Herzen mag er das unerbittliche Gericht gerade über die Kinder verkündigt haben (6, 11; 9, 20 vgl. Duhm zu 15, 8). Wie wäre ein stilles, friedliches Leben im trauten Familienkreise (15, 17; 16, 2), beim „Schall der Handmühle und Licht der Lampe" (25, 10), nach seinem Sinn gewesen! Wie gerne ruht sein Auge auf den frohen und festlichen Seiten des Lebens (vgl. 7, 34; 15, 17; 16, 8. 9; 25, 10; 33, 11), vor allem auf den Bildern, die unter dem Zeichen der Hochzeit stehen, des freudigsten aller Feste (7, 34; 16, 9; 25, 10; 33, 11 vgl. 2, 2. 32; 3, 4)! Erscheint ihm doch das beschauliche Bearbeiten und Abernten des Weinbergs, begleitet von fröhlichem Fest und Tanz (31, 4 f. vgl. 30, 19), als Idealzustand der neuen Zukunft (vgl. 32, 15). Und als er an die Gola schreibt, sieht es aus, als solle am meisten betont werden (29, 5 vgl. V. 28)

die Mahnung, daß man Häuser bauen und bewohnen, sowie Gärten pflanzen und ihre Frucht genießen, also ein ruhiges, friedvolles Leben führen möge. Die robusten Züge fehlen; „erschrick nicht", hört er gleich zu Beginn die Gottheit sagen (1, 17 vgl. 17, 17); seinen Feinden gegenüber vergleicht er sich dem zahmen Lamme, das zur Schlachtbank geführt wird (11, 19); ein gar weiches Herz wohnt ihm in der Brust (13, 17 u. ö.).

So steht Jeremia vor uns als eine stille, warmempfindende Natur, mit einem offenen, liebefreudigen Herzen, das des Lebens Größe auch in dem Kleinsten und gerade in dem Kleinsten tief erfaßt, ein Mensch mit sonniger Seele, die klar und freudig das Licht der Gotteswelt widerspiegelt, ein Mann mit einem Kinderherzen, mit einem wundervoll tiefen Gemüt.[1])

2. Es ist kein Wunder, daß diese seine gemütstiefe Art nicht unbemerkt bleiben kann auf demjenigen Gebiete seines Innern, das so recht eigentlich sein Gebiet ist, dem religiösen. Von vornherein darf deswegen behauptet werden: „Geschichtlich bedeutsam ist das Vorwiegen des Gemüts bei ihm dadurch geworden, daß es die Vorbedingung war für die neuen Erkenntnisse, zu denen seine Auffassungsweise die Religion Israels leitete."[2])

Wenn wir zunächst unser Augenmerk richten auf den Gedankenkreis, den man mit dem Begriff der Sünde[3]) umschreibt: gewiß rügt Jeremia, genau wie die Propheten vor und nach ihm, auch die bösen Taten seiner Landsleute. Aber

[1]) Von einem „fast weinerlichen Gemüt" (Mowinckel S. 19) würde ich daher nicht sprechen.

[2]) Graf Baudissin, Einl. S. 421.

[3]) Eine erschöpfende Darstellung soll hier nicht gegeben werden. Das Material ist vollständig bei J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905. S. 187—209. Vgl. auch Steuernagel, Jeremia und die Bekehrung Judas, a. a. O.

die sündige Tat, dessen ist er gewiß, ist erst das Bekenntnis, Abgeleitete. Der eigentliche Sitz für das Sündige ist ihm das Herz,[1]) das „trotzig und verzagt Ding" (17, 9), auf dessen „Tafeln" die Sünde Judas wie mit eisernem Griffel eingeritzt ist (17, 1). So ist alles böse Handeln daher zu erklären, daß die Israeliten den eigenen „bösen Gedanken" folgten (18, 11 f.), dem eigenen „widerspenstigen und aufrührerischen Herzen" (5, 23), und in dieser „Herzensverhärtung" verharren (7, 24; 9, 13; 13, 10; 16, 12; 18, 12; 23, 17). Und gerade weil das Innere des Menschen durch die Sünde affiziert ist, ist es für die verstockten Israeliten so außerordentlich schwer, besser zu werden: für das Volk, das einmal „gelernt hat, Böses zu tun", ist es schier so unmöglich, wieder anders zu können, wie der Mohr außerstande ist, seine schwarze Farbe, der Panther, seine Flecken zu verlieren (13, 23). Und wenn auch der Prophet nicht müde geworden ist in der Mahnung, das Volk möge des „Herzens Vorhaut beschneiden" (4, 3 f. vgl. 9, 25), von „ganzem Herzen zurückkehren" zu seinem Gott (3, 10), das Herz „vom Bösen waschen" (4, 14), rechte Buße tun, — am lautesten erklingen diese Mahnungen in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit; je länger je mehr mag ihn, zumal unter dem Eindruck seiner „Prüfer"-Ergebnisse, das Bewußtsein durchdrungen haben, daß eine rechte und gänzliche Bekehrung nur möglich sei, wenn Jahve selbst das Herz „heilt" (17, 14)[2]) und den Seinen das rechte „Herz gibt" (24, 7 vgl. 31, 33)[3]).

---

[1]) Natürlich muß man sich hierbei und für das folgende gegenwärtig halten, daß das „Herz" für den Israeliten nicht die psychologische Stellung einnimmt wie für uns. Es ist der Sitz der intellektuellen und moralischen Regungen. Letzteres kommt oben in Betracht. (Aber vgl. S. 182, Anm. 2 und S. 218, Anm. 1.)

[2]) Vgl. das auf S. 191, besonders Anm. 1, zu 17, 14 Gesagte.

[3]) In bezug auf die Frage der Echtheit der Stelle vom „neuen Bunde" sei hier auf Cornills ausführliche und m. E. zwingende Darlegungen ver-

Es kann hier auch erinnert werden an das dritte Kapitel, in dem, vorausgesetzt, daß der Zusammenhang von 3, 1—5. 19 ff. richtig ist,[1]) deutlich der Sinn der ist: das Volk kann von sich aus nicht zu Jahve zurück; erst als es, unter dem Einfluß der zahlreichen göttlichen Liebeserweisungen, in die Tränen der von Herzen kommenden Reue ausbricht, ruft Jahve die Verirrten wieder zu sich: „Ich will eure Verkehrtheit heilen!" Der Mensch kann's nicht, — Gott muß es tun: wir haben hier die erste kleine Andeutung für die Überwindung der Religion der Gerechtigkeit, — nach der der Fromme im wesentlichen selbst seines Schicksals Schmied ist, — durch die Religion der allein wirksamen, göttlichen Gnade.[2]) Das stimmt ganz zu der Tatsache, daß Jeremia bewußt und betont die „Sünde" nicht für eine Zusammenfassung schlechter Taten, sondern für einen Zustand des Herzens, für ein Stück der „Gesinnung" hält.

Was hier mehr negativ gilt von dem menschlichen Zustand, wie er nicht sein soll, das trifft auch positiv zu für die rechte ethische Bestimmtheit überhaupt. Offenbar kommt Jeremia im großen und ganzen durchaus mit der älteren Prophetie überein, wenn er wieder und immer wieder das rechte sittliche Verhalten einschärft. Aber es war schon oben bei Gelegenheit der Auseinandersetzung über den ethischen Maßstab, den Jeremia von der prophetischen Verkündigung verlangt, angedeutet worden, daß ein charakteristischer Unterschied besteht zwischen der betreffenden Forderung Jeremias einerseits und z. B. der eines Micha andererseits. Wirft

---

wiesen; vgl. auch Köberle, Sünde und Gnade, S. 201 f., und Volz, Kommentar, z. St.

[1]) Vgl. die Ausführungen auf S. 73, Anm. 1.

[2]) Wenn 10, 24 jeremianisch ist, so hätten wir damit bei Jeremia die vermutlich älteste Stelle im A. T., in welcher der Begriff משפט nicht mehr juridische Bedeutung, sondern Sinn und Ton der Gnade hat.

dieser seinen prophetischen Gegnern Mangel an Gerechtigkeitssinn vor, so bezeichnet Jeremia das Fehlen der richtigen sittlichen Urteilsfähigkeit als Unwahrhaftigkeit, als Lüge. Lüge ist bei Jeremia das Nichtübereinstimmen von innen und außen. Lüge ist es, wenn die Propheten „Friede, Friede!" prophezeien, ohne selbst die gottgeforderte Moral aufzubringen, die doch, wie sie auf Grund der bisherigen prophetischen Verkündigung sowie der vorhergegangenen geschichtlichen Führung wissen müssen, conditio sine qua non des „Friedenszustandes" ist (16, 13 f.; 8, 10 f. vgl, 14, 14). Lüge ist der Anspruch des Volkes, die Anwesenheit des Jahvetempels schütze vor dem Untergang, obwohl solch Vertrauen nur dann berechtigt ist, wenn ihm das richtige Ethos zur Seite steht (7, 4 f.). Lüge ist es, wenn man mit seinem Nächsten freundschaftlich spricht, aber ihm im Herzen einen Hinterhalt legt (9, 4. 7).[1] Und was auf solche „Lüge" gebaut ist, entbehrt der festen Grundlage und hat keine Aussicht auf Bestand. Darum können die Lügenweissagungen der Pseudopropheten nicht in Erfüllung gehen (27, 14 u. ö.). Lüge ist in diesem Sinne alles, was nicht hält, was es verspricht, der ganze abgöttische Kult (13, 25) samt den Hügeln, auf denen er stattfindet (3, 23), wie umgekehrt der dauerhafte Friede שלום אמת (14, 13), der gute, aussichtsvolle Samen זרע אמת genannt wird (2, 21). Natürlich wird von hier aus mit „Lüge" überhaupt alles bezeichnet, was der Wirklichkeit nicht entspricht (8, 8; 37, 14 u. ö.). Positiv fordert Jeremia demgemäß אמונה, worin er „die Kardinaltugend des Menschen sieht".[2] Sie wird meist im ausschließenden Gegensatz zur Lüge genannt (5, 1. 3; 9, 2). Wir dürfen sie deshalb im Sinne Jeremias definieren als die Übereinstimmung von innen und außen, die harmonische Aus-

[1] In 9, 7 steht statt שקר das synonyme מרמה.
[2] Cornill zu 6, 6.

gestaltung des sittlich Handelnden, der Einklang von Wollen und Tun. Daß das etwas anderes ist als die Forderung von Recht und Gerechtigkeit, in der doch der Brennpunkt der älteren prophetischen Verkündigung gesucht werden muß, liegt auf der Hand: um das, was oben[1]) in bezug auf die Fähigkeit der gegnerischen Propheten, ethische Maßstäbe anzulegen, angedeutet war, nun für die ethischen Forderungen überhaupt zu sagen: die älteren Propheten sehen mehr auf die einzelne Tat, Jeremia mehr auf den Täter. Jene fordern vorwiegend, man solle Gutes tun; Jeremia verlangt schon, man solle gut sein. Denn der Gott, den Jeremia kündet, ist einer, der „Herz und Nieren", also alles, was im Menschen ist an Regungen und Streben, „erforscht, und zwar, um einem jeglichen nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Taten zu geben" (17, 10 vgl. 11, 20; 12, 3; 20, 12); d. h. Jahve prüft das Innen, die Gesinnung, um das Außen, die Taten, recht bewerten zu können. Auch hier bestätigt sich demnach das vorher Gefundene: man darf dem Jeremia die erste gesteigerte Betonung einer Gesinnungsethik[2]) und damit eine wesentliche Vertiefung der betreffenden Gedankenreihen der bisherigen Prophetie zuerkennen.

Aber ist des Propheten Aufgabe, den rechten Wandel einzuschärfen, bessern zu wollen, nicht von vornherein zwecklos? Wenn er sich letzten Endes doch sagen muß: diesem Wust von Schuld und Lüge kann das Volk von sich aus nicht entrinnen, es sei denn, daß die helfende Hand von oben eingriffe!? Ja, wohl hat Jeremia Stunden, in denen er an dem Sinn seiner Mission verzweifeln möchte (6, 10). Ganz verzagt, mutlos die Hände in den Schoß gelegt hat er dennoch nicht. Lebt ihm doch in tiefer Brust das beglückende Bewußtsein, daß Jahves

[1]) S. 119.

[2]) Vgl. Duhm, Israels Propheten, S. 280.

Seele sich von Jerusalem nicht losreißen könne (6, 8), daß der Gott, der trotz allem und allem Israel immer noch liebt (12, 7. 10 vgl. 45, 4 f.),[1]) aus innerstem Bedürfnis heraus sich des verlorenen Sohnes erbarmen müsse (31, 20 vgl. 31, 2 ff.). Und dieser Gewißheit korrespondiert eine andere. Jeremia ist der unausrottbaren Überzeugung, die Jahrhunderte später ein anderer Großer im Reiche Gottes in die Worte gekleidet hat: „. . . inquietum cor nostrum est, donec requiescat in te." Wenn Jeremia in 6, 16 dem Volke das Jahvewort zuruft, nur wenn sie den „Weg zum Heil" entdeckt hätten, würden sie „Ruhe haben für die Seelen", — dann hat er das Unbefriedigte, unbewußt Sehnsuchtsvolle des gottfernen Herzens tief nachempfunden.[2]) Auch 3, 21 kann vielleicht der Gedanke mit anklingen: aus all den wüsten Orgien auf Bergen und unter grünen Bäumen, aus all dem sittlichen Jammer hört Jeremia eine Stimme heraus, wie von Tränen umflort, — das tiefe Weinen der Seele des Volkes, das zu seinem Gott zurückwill.[3]) Vor allem hat Jeremia in 31, 15 ff., dem Lied von der klagenden Ahnfrau Rahel und dem verlorenen Sohne

[1]) Köberle, Sünde und Gnade, S. 203: „Jahve bewahrt Israel seine Huld, weil er es mit Liebe seit Urzeiten umfaßt hat. Die Wohltat bindet den Geber an den Empfänger. . . . Es ist ihm unmöglich, sich dauernd von ihm zu trennen."

[2]) Ich glaube keinesfalls, daß man hier nur an die „Herstellung eines äußerlich glücklichen Zustandes" (vgl. Köberle, Sünde und Gnade, S. 197) zu denken hat, – ebensowenig wie lediglich der innere Friede im Sinne von Matth. 11, 29 gemeint ist. Das Richtige liegt zweifellos in der Mitte: im äußeren Unglück hört Jeremia das unruhig-sehnsuchtsvoll schlagende Herz; und wenn das einmal aufhören und „Ruhe für die Seele" einkehren wird, dann ist das für einen Frommen des A. T. nur denkbar bei gleichzeitiger äußerer Heilslage, die ja das Kennzeichen der wieder leuchtenden göttlichen Gnadensonne ist.

[3]) So faßt Duhm die Stelle auf. Doch scheint mir das nur ein Nebenmoment zu sein, da der Vers in seinem Zusammenhang (vgl. oben S. 73, Anm. 1) doch wohl vor allem die Beschämung und Reue angesichts der Liebesgesinnung Jahves zum Ausdruck bringen soll.

Ephraim, die Sehnsucht des Verirrten zurück zu seinem Gott wundervoll ergreifend zum Ausdruck gebracht. Und er ist des festen Glaubens, wer so Gott sucht „von ganzem Herzen", von dem wird er sich auch „finden lassen" (29, 13 f.; 31, 20); denn dem tiefen Zuge des menschlichen Herzens zur Gottheit entspricht ja der Zug des Gottesherzens zu den Seinen.

Was wir somit in der Tat für den Propheten, seiner ganzen Anlage entsprechend, behaupten können, eine Verinnerlichung und Vertiefung der bisherigen Anschauungen in ethischer und religiöser Beziehung, das ist religionsgeschichtlich von entscheidendem Wert: Jeremia macht damit einen bedeutenden Schritt auf den religiös-ethischen Individualismus zu.[1]) Denn wenn er bewußt das ethische, das religiöse Subjekt ins Auge faßt, dann betrachtet er es als ein Wesen, das subjektiv handelt, fühlt, will; er beurteilt die religiös-ethischen Regungen dieses Subjekts, wie sie sich ihm bei diesem selbst unabhängig von seinen sonstigen Zusammenhängen darstellen; oder mit einem Wort: Jeremia faßt den ethisch-religiös empfindenden und handelnden Menschen ins Auge. Wir sahen, wie Ansätze prinzipieller Art sich dazu schon bei den alten Propheten fanden; aber wie weit ist Jeremia über jene Anfänge hinausgekommen! Freilich auch er betrachtet das Individuum inner-

[1]) Das dieser Entwicklung entsprechende Wort 31, 29 f. kann m. E. wohl auf Jeremia zurückgehen, wenn es auch, darin hat Volz sicher recht, nicht unmittelbar vor 31, 31 ff. gesprochen sein kann. Schon das kurze Abtun des Volkssprichwortes zeigt das Originellere gegenüber Ezechiel, der (18, 1 ff.) eine Predigt darüber macht (vgl. Köberle, Sünde und Gnade, S. 201). Das Sprichwort paßt in die Zeit kurz vor dem Exil; Jeremia hätte gar nicht anders darauf antworten können. Cornills Versuch, aus „inneren Gründen" V. 29 f. dem Jeremia abzusprechen, verstehe ich nicht; Jeremia „zieht" sich doch gar nicht auf „die Sünde der Väter" zurück, sondern das Volk! Das Volk empfand das Landesunglück als Strafe für die Väterstinde und sich selbst als den Vätern gegenüber verhältnismäßig unschuldig. Die ganze Problemstellung bei Jeremia ist dem Wort und Empfinden des Volkes angepaßt.

halb des Kollektivums; aber ist es auch der Mensch aus Israel, dem seine Arbeit und sein Sorgen gilt, — es ist immerhin der Mensch mit seinen allgemein-menschlichen Schwächen und Nöten, seiner allgemein-menschlichen Sehnsucht und Qual. Damit war der Schritt getan,[1]) der das Beste der israelitischen Religion zur Menschheitsreligion zu machen imstande war.

3. Es ist nur natürlich, daß die Verinnerlichung, die aus Jeremias gemütstiefer Art heraus mit den religiös-ethischen Anschauungen vor sich geht, sich auch seiner sonstigen praktischen Tätigkeit mitteilt. Ich meine die Seite seines Berufes, die er im besonderen Maße eigenmächtig zu gestalten die Möglichkeit hat, die Prüferaufgabe. Liegt es doch, wie schon bemerkt, im Wesen des Prüfers, die einzelnen zu beobachten, den Wert des einzelnen im Feuer des Schmelztiegels zu bewähren; 5, 1 wird es überdies deutlich ausgesprochen, daß es sich darum handelt, einzelne zu suchen, die nach Redlichkeit und Wahrhaftigkeit trachten. Aber wenn Jeremia es wirklich erkannt hat, daß die gute Tat nur der guten Gesinnung entstammen, daß die Sünde nur schwinden kann, wenn das böse Herz „geheilt" wird, wenn er den tiefen Zug der Seele zu Gott empfunden hat, dann muß seine an die einzelnen sich richtende Prüfertätigkeit mehr sein als ein bloßes Konstatieren und Rügen böser Taten und Mahnen zu besseren Handlungen; dann muß sich die Verinnerlichung auch seiner Aufgabe mitteilen derart, daß er sein Einwirken seinem ethisch-religiösen Empfinden entsprechend macht, d. h. daß er sich an die tiefsten ethisch-religiösen Impulse des einzelnen wendet, eventuell sie zu wecken sucht. Solche Vertiefung seiner Prüferpflicht ist keine

[1]) Schon hier zeigt sich die Unrichtigkeit von Hölschers Behauptung: „Jeremia . . . . geht . . . . in der individuellen Erfassung der Religion nicht über die Linie der älteren Propheten hinaus" (S. 297); vgl. Smend, S. 249.

Hypothese, sondern ein analytisches Urteil aus Jeremias sonstigem Reden und Wesen heraus.[1])

Diese Art von Tätigkeit dürfte mit dem Namen „Seelsorge" am zutreffendsten bezeichnet sein; Jeremia ist der erste Seelsorger der Religionsgeschichte.[2])

Er hat als solcher nur wenig Erfolg gehabt, ja, Haß und Verfolgung geerntet. Aber wenn er es den gegnerischen Propheten zum Vorwurf macht: „Sie stärken die Hände der Ruchlosen, daß sie sich nicht wenden ein jeder von seiner Ruchlosigkeit" (23, 14), — dann liegt darin ohne Zweifel der Gedanke, daß er sich in seiner Auffassung von seinem Berufe als einem seelsorgerlichen[3]) nicht hat irre machen lassen. Wie ernst er es mit diesem Beruf genommen, zeigt das Vorhandensein des Briefes an die Exilierten sowie vor allem der Ton

---

[1]) Vgl. Erbts feine Bemerkung zu 31, 16: „Bezeichnend ist es, daß er (Jeremia) das, was die Ahne in Klage und bitterer Sorge für ihre Kinder getan hat, Arbeit nennt. Er selbst hat so gearbeitet, gegen das Böse angekämpft, für das Gute gerungen; sein ganzes Leben ist Arbeit gewesen" (S. 290).

[2]) Vgl. Volz, Der Prophet Jeremia, S. 9, und Kommentar, S. 295 und XXVII.

[3]) Zu vergleichen sind Erbts Ausführungen darüber, S. 283. Zu dem Hauptproblem Erbts, warum Jeremia gerade als Prophet Seelsorger sein muß, ist zu sagen: Gewiß hängen der prophetische Beruf Jeremias und seine Prüferaufgabe auch innerlich zusammen, wie Erbt betont. Faßt der Prophet überhaupt den einzelnen ins Auge, dann muß er auch das Gotteswort inhaltlich dem einzelnen nahe zu bringen suchen. Das war oben (S. 80) bereits angedeutet. Nur glaube ich nicht, wie Erbt, daß das Deuteronomium dem Jeremia dazu den positiven Anstoß gibt, sondern eher den negativen. Weil die Anweisung des Deuteronomiums nicht genügt, darum ist die intensive Einzelarbeit im r e c h t e n Sinne notwendig. — Gegen Duhm, der den Passus als eine auf Ez. 3, 17 ff. zurückgehende Glosse streicht, die „von der späteren Auffassung ausgeht, die Propheten seien eine Art Seelsorger und haben die Aufgabe, die Gottlosen zur Bekehrung aufzufordern", kann einfach auf das oben Gesagte verwiesen werden.

und der Inhalt dieses Schreibens.[1]) Und schließlich, wenn Cornill mit seiner Anschauung von 18, 1—4 im Rechte ist, — das Stück „besagt, daß Gott immer nur das Gute will, und wenn der Mensch sich nicht gleich den guten Absichten Gottes fügt, ihn nicht einfach seinem Schicksal überläßt, sondern weiter an ihm arbeitet, bis er ihn dahin hat, wo er ihn haben will", — dann hätten wir damit eine auszeichnete Parallele zu dem soeben Erörterten; dann würde Jeremia die Arbeit Jahves an seinem Volke ganz ähnlich seiner eigenen am einzelnen Israeliten auffassen, wo es auch gilt, so lange an dem „Gefäß" zu schaffen, bis es „so geworden ist, wie es sein muß".

4. Das bisher gewonnene Bild von Jeremias innerer Art, wie sie ist und was aus ihr folgt, wäre unvollständig, wenn nicht noch ein wesentlicher Zug herausgehoben würde, nämlich, daß mit der vorwiegend gefühlsmäßig bedingten Verinnerlichung auch eine, wenn man so sagen darf, mehr verstandesmäßig bedingte Verinnerlichung[2]) Hand in Hand geht und dem religiös-ethischen Individualismus die Wege ebnet: Jeremia ist der erste Prophet, bei dem sich Spuren davon finden, daß er über das von ihm verkündete Gotteswort wie über das, was damit zusammenhängt, nachdenkt, reflektiert. Den älteren Propheten wird das, was sie verkünden, niemals zum Problem; daß sie den Willen ihres Gottes klar erfassen und aussprechen, genügt ihnen, eine innere Auseinandersetzung mit Art und Inhalt des Gotteswortes, ein persönliches Nachgrübeln ist unnötig, ja, einfach unmöglich. Anders Jeremia. So seltsam es klingt: dieser Mann des Gefühls hat etwas „Rationalistisches".

---

[1]) Der „Brief des Jeremia . . . ist . . . das älteste Beispiel eines seelsorgerischen Vermahnungsschreibens"; G. Beer, Die israelitisch-jüdische Briefliteratur (Kittel-Festschrift, 1913, S. 20—41), S. 28.

[2]) Das bei Jeremia so häufig genannte „Herz" ist ja die Wohnstätte moralischer und intellektueller Regungen.

„Jeremia ist ein Religionsphilosoph zu nennen.“ [1]) Er ist der erste, dem die Tatsache, daß es ihm, dem Frommen und Jahvejünger, dessen Herz vor Gott offen liegt, so schlecht geht, ein von der eigenen Erfahrung losgelöstes Problem wird (12, 1 ff.), ein Problem, dessen Behandlung uns später eines der tiefsten Bücher des Alten Testaments geschenkt hat. Was Hosea (8, 6; 13, 2; 14, 4 vgl. Jes. 2, 8; 17, 8; Mi. 5, 12) zornflammenden Blickes beobachtet hat, daß die Stierbilder Menschenwerk, also nicht „Gott“ sind, wird dem Jeremia ein Problem, dessen er reflektierend, — man beachte die Form bei der vor allem in Frage kommenden Stelle 16, 19 f., — Herr zu werden sucht; ihm geht so nicht bloß die Macht-, sondern die Wesenlosigkeit der Heidengötter auf (16, 19 f.; 2, 11) und damit das Bewußtsein der grundsätzlichen Unmöglichkeit, sich Götter zu „machen“, — bekanntlich einer der Punkte, von dem aus sich Deuterojesaja zum konsequenten Universalismus erhoben hat. Enthält 10, 23, wie oben angenommen, einen jeremianischen Kern, so hat sich hier dem Propheten erstmalig die oft gemachte Erfahrung von seiner Landsleute sittlicher Schwachheit, ja, Unmöglichkeit, besser zu werden, zu der allgemeinen Erkenntnis erweitert, daß der Mensch als solcher außerstande ist, dem Wollen das Vollbringen entsprechen zu lassen, — ein Satz, den freilich in seiner Tiefe erst Paulus erfaßt hat (Röm. 7, 14 ff.). Und Art und Ton der Frage 5, 3 scheinen darauf hinzuweisen, daß Jeremia über Willen und Wesen der Gottheit nachgegrübelt hat; spricht er doch auch im folgenden davon, daß die Israeliten den Willen Jahves nicht „kennen“.[2]) Offenbar ein Zug zur religiösen Reflexion.[3])

[1]) Gunkel, Isr. Lit., S. 87. Vgl. Kittel, a. a. O. II, S. 427: „Der Prophet ist zum religiösen Denker geworden.“

[2]) „Kennen“ ist hier nicht mehr bloß „sich kümmern“, wie an den genannten Stellen 8, 7; 9, 2. 5, sondern ist ganz eigentlich zu verstehen: wissen, was Jahve will (nämlich: משפט tun und nach אמונה streben, 5, 1).

[3]) In Jeremias Zeit setzt überhaupt die allmähliche Theoretisierung u. a.

Die technische Möglichkeit dafür liegt in dem Bewußtsein Jeremias, dem Gotteswort wie der Gottheit gegenüber relativ selbständig dazustehen. Vor allem kommt hier die oben so bezeichnete „intellektuelle Freiheit" gegenüber dem „Worte" in Betracht. Glaubt Jeremia, sich das Recht beilegen zu können, ein ihm als von der Gottheit stammend entgegentretendes Wort auf seinen Inhalt zu prüfen, so war die Brücke geschlagen zu einer subjektiv verstandesmäßigen Auseinandersetzung mit dem Inhalt des betreffenden Ausspruches.

Und zu dieser klar gegebenen allgemeinen und formalen Möglichkeit für religiöse Reflexion bei Jeremia lassen sich sachliche Momente anführen, die für jeden einzelnen der erwähnten Punkte geradezu eine für Jeremia vorliegende Notwendigkeit des Nachdenkens gewährleisten. Muß der Mann, der in so enger, persönlicher Beziehung zur Gottheit steht und der in solchem persönlichen Verhältnis des einzelnen Herzens zur Gottheit doch erst die rechte Religion sieht, — muß er nicht die Tatsache, daß solch ein Gottesgläubiger leiden muß, weit mehr als quälend empfinden als eine Zeit, in der wesentlich das Volk Subjekt der Religiosität war, ja, muß sich ihm die Wucht solcher Erfahrungen nicht geradezu als ein Problem aufdrängen?[1]) Ist es nicht selbstverständlich, daß dem Jeremia, der einerseits den tiefen Zug der Seele zu Gott beobachtet hat, und der, auf der anderen Seite, mit warmem Verständnis auch

der religiösen Begriffe ein; das Bewußtsein für ihr Hervorgehen aus dem Praktischen beginnt zu schwinden. Der Begriff משפט z. B., der ursprünglich überhaupt die Richtung des Willens zum Ausdruck bringt, wird bei Jeremia zum erstenmal von dem wollenden Subjekt gelöst und bezeichnet rein abstrakt die Tugend der Rechtlichkeit, Redlichkeit (22, 13 vgl. 17, 11). Von dem Begriffe ידע scheint dasselbe gelten zu können (vgl. die vorige Anm.).

[1]) Hier ist auf Cornills glänzende Ausführungen zu 12, 1 ff. zu verweisen; vgl. auch Volz z. St.

der Heidenwelt gegenübersteht (2, 10 f.; 18, 13 f.),[1]) sich dies beides zu dem Gedanken von der Nichtigkeit der Heidengötter und der Lächerlichkeit des Götter-Herstellens verbindet? Muß sich dem Jeremia der Widerspruch zwischen der bei seinen Landsleuten und am eigenen Ich, — darüber wird gleich gesprochen werden, — gemachten Erfahrung der sittlichen Inferiorität einerseits und dem kategorischen „Du sollst" des Gotteswillens andererseits nicht zu einem Satze wie 10, 23 gestalten? Und sollte Jeremia nicht auch dem Wesen des Gottes nachgesonnen haben, dessen Unbegreiflichkeit er mehr als einmal schmerzlich hat erfahren müssen? Ich sehe wirklich, allgemein wie speziell betrachtet, keinen Anlaß, die fraglichen Stellen (12, 1 ff.; 10, 23; 16, 19 f.; 2, 11; 5, 3) für Elaborate späterer „Weiser" zu halten, sondern muß sie ansehen als psychologisch begreifbar und logisch fest verankert innerhalb des sonstigen geistigen Besitzes unseres Propheten.

Es darf also bei dem vorher geäußerten Ergebnis bleiben, daß wir in der Tat bei Jeremia den ersten, leisen Schritt zum religiösen Denken vorhanden und erklärlich finden. Damit soll Jeremia etwa nicht auf eine Stufe mit Ezechiel gerückt werden, von dem Kittel mit Recht sagt: „Bei ihm ist der Subjektivismus weiter ausgebreitet als bei Jeremia insofern, als das subjektive Mitempfinden zu einem Gegenstand der Reflexion wird. Diese mischt sich sehr stark in die prophetische Produktion. . . . Hier mengt sich das Denken, bei Jeremia das Empfinden ein."[2]) Das ist in der Tat der Unterschied: Jeremia ist Empfindungsmensch, Ezechiel Verstandesmensch. Bei Jeremia erwächst die Reflexion aus dem Empfinden, aus der inneren

[1]) Über Jeremias Verhältnis zu den Heiden wird noch gesprochen werden.

[2]) R. Kittel, Vorlesungen über alttestamentliche Theologie, I, § 9, 3a (bei Kurtz, S. 54 f.).

Not, aus dem lebendigen Erfassen dessen, was ihn umgibt, aus dem Gottsuchen und Ringen,[1]) — mit Recht weist Erbt[2]) darauf hin, daß „nicht Grübelei, sondern Ringen und Mühen, der vollempfundene Lebensernst religiöse Erkenntnisse vorbereitete und auslöst", — bei Ezechiel schlägt meist das grüblerische, rechnende, konstruierende Denken alles, besonders auch seine prophetische Verkündigung in den Bann. Bei Jeremia entspringt das Denken aus dem Leben, bei Ezechiel das Leben aus dem Denken. Bei Jeremia stellt sich die Reflexion ungewollt ein, aus der Materie heraus, — Ezechiel bringt bewußt und gewollt sein Denken an die Materie heran und gestaltet sie danach. Bei Jeremia ist das „Rationalistische" mehr Inhalt, bei Ezechiel mehr Form. Ezechiel darf deswegen der Vater heißen aller der Literatur, wo ein Stoff gedankliche Form erhält, sei es mehr praktisch-bürgerlich, wie in der Weisheitsliteratur, sei es mehr phantastisch-konstruierend, wie bei den Apokalyptikern. Auf Jeremia darf man dagegen letzten Endes diejenigen Schriftgattungen zurückführen, deren Verfasser aus den Nöten und Zweifeln ihres Lebens heraus nach dem tiefen Sinn von Gott und Ich und Welt und den Rätseln ihrer Zusammenhänge suchend fragen, wie das Buch Hiob und eine Reihe von Psalmen.

Es braucht nach dem Gesagten kaum hervorgehoben zu werden, daß Jeremia nun etwa nicht dem von ihm Gewirkten und Gesprochenen kühl bis ans Herz hinan gegenüberstände. Dann wäre Jeremia nicht mehr er selbst. Aber wenn er über Dinge, die ihm gefühlsmäßig nahe treten, über Erlebnisse, die

---

[1]) Von einem „eindringen des lehrstoffes und der lehrliebe", wie Ewald (a. a. O. II, S. 74), vor allem auf Grund von Jer. 10, 1—16 und 17, 19—27, beides durchaus späten Stücken, — annimmt, kann keine Rede sein.

[2]) S. 178.

ihn bedrücken, nachdenkt bezw. aus ihnen heraus zum Reflektieren kommt, und wenn andererseits solch Reflektieren ihm innere Angelegenheit bleibt, an der er persönlich, gefühlsmäßig stark beteiligt ist, dann geht daraus mit Sicherheit hervor, daß nicht eine verworrene Gefühlsseligkeit seinem Innenleben eigentümlich ist. Sondern Jeremia weiß, was er fühlt;[1]) eng vereint stehen Denken und Fühlen. Er fühlt nicht unklar, er denkt nicht fühllos. Was das für Jeremia und unseren Zweck bedeutet, kann sich erst ergeben, wenn wir, nachdem bisher die von Jeremia herbeigeführte Vertiefung und Verinnerlichung der religiös-sittlichen Anschauungen und seiner praktischen Tätigkeit betrachtet war, nunmehr dazu übergehen, zu prüfen, in welcher Weise sich diese Verinnerlichung der eigenen Religiosität Jeremias, seiner Stellung zur Gottheit, mitteilt.

Zweites Kapitel.

Jeremias persönliche innere Stellung zu Gott.

1. Wenn Jeremias gemütstiefe Anlage auf seine Anschauungen und Aufgabe, wie gesehen, verinnerlichend einwirkt, dann ist es selbstverständlich, daß eine solche Vertiefung auch da hervortreten wird, wo es sich um die innersten Angelegenheiten seiner eigenen Persönlichkeit handelt. Denn es entspricht offenbar der ganzen inneren Art unseres Propheten, daß er das, was er bei anderen voraussetzt und von anderen fordert, auch bei sich selbst als sicheres Besitztum weiß.

---

[1]) Vgl. die — allerdings stark einseitige — Bemerkung Oettlis (a. a. O. S. 211), der den Jeremia „die reifste Gestalt des Prophetentums" nennt, weil bei ihm „an die Stelle der physischen Erregung durchweg das helle Wissen um Gottes Rat getreten" sei.

Wenden wir uns zunächst dem ethischen Gebiet zu, so scheint jene Behauptung einen schweren Stoß zu erleiden durch die in 38, 27 ff. berichtete sogenannte „Notlüge" Jeremias. Wie stimmt das zu seiner Hauptforderung der אמונה, die sich als ein Einklang von innen und außen definieren ließ?

Nach unseren heutigen ethischen Maßstäben liegt zweifellos eine Lüge vor. Es muß aber einer objektiven Darstellung darauf ankommen, nicht, ob die Tat uns, sondern ob sie dem Jeremia als Lüge erscheint. Erst wenn das der Fall ist, kann eine Stempelung zur Notlüge und deren Rechtfertigung aus den Zeitverhältnissen angebracht sein der Art, wie es z. B. Duhm, Cornill, Volz und Haller[1]) tun. Nun steht aber jedenfalls fest, — was auch Duhm betont, — daß weder Jeremia noch Baruch in dieser „Lüge" eine Sünde gesehen haben; sonst würde der Vorfall, zumal wenn man Jeremias in bezug auf das eigene Herz ethisch so außerordentlich feinfühlige Art, — das wird in der Folge noch klarer heraustreten, — in Betracht zieht, nicht mit solcher Unbefangenheit berichtet werden. Die zu beantwortende Frage lautet also nicht: Wie kommt es, daß Jeremia lügt?, — sondern: Wie erklärt es sich, daß er seine hier beschriebene Handlungsweise nicht als Lüge ansieht?

Daß Jeremia nicht im eigenen, sondern im Interesse des Königs die betreffende Antwort gibt, kann nicht als Begründung genannt werden. Sondern eine Erklärung läßt sich nur darin finden, daß das Wort an die Fürsten nicht aus der Initiative Jeremias, sondern eben des Königs stammt. Jeremia sagt es als Beauftragter, als Mund des Königs; zu seinem eigenen „Herzen" hat das fragliche Wort gar keine Beziehung, kann also auch nicht als ein Gegensatz zu der „wahren" Meinung Jeremias befindlich aufgefaßt werden.

[1]) M. Haller in Art. „Jeremia und Jeremiabuch", R. G. G. III, S. 304.

Der Widerspruch zwischen „Innen und Außen" ist also in facto gar nicht vorhanden.

Um diese Darlegung als die richtige begreiflich zu finden, muß man sich zweierlei gegenwärtig halten. Einmal ist Zedekia immerhin König; und wenn Jeremia ihm als Prophet manch kräftig Wörtlein sagen kann, so hat er, der ja Gottes- wort und eigenes Wort so streng unterscheidet, als Mensch ihm durchaus die Ehrerbietung des Untertanen entgegen- gebracht (37, 20). Einem ausdrücklichen Befehl selbst dieses schwachen Königs wird er sich so wenig wie die selbstherrlichen Großen (vgl. 37, 21 gegen V. 15 f.; 38, 10. 13 gegen V. 5) zu widersetzen gewagt haben. Zweitens: der Auftrag eines Höheren wird immer so, wie er gestellt ist, wortgetreu und unreflektiert ausgeführt (1. Kön. 2, 28 ff.). Eine etwaige Schuld trifft den Auftragenden, nicht den Ausführenden (2. Sam. 16, 10; Matth. 27, 25).[1])

Wir werden also sagen dürfen, daß Jeremias Handlungs- weise nicht den durch seine sonstigen Anschauungen und Per- sönlichkeit charakterisierten ethischen Rahmen sprengt. Wenn sein Verhalten unseren am Neuen Testament geschulten und vertieften Begriffen von Wahrhaftigkeit nicht entspricht, so zeigt das, daß wir hier wieder einen der Punkte haben, der uns daran erinnert, daß auch Jeremia durchaus noch im Alten Testament drinnen steht.

Der beste Beweis dafür, daß Jeremia die von ihm im Namen Jahves geforderte ethische Verhaltungsweise und Ge- sinnung persönlich bejaht und bei sich voraussetzt, liegt nun darin, daß er an sich in ethischer Beziehung Anforderungen

[1]) Auch in 2. Sam. 3, 37 ff. ist die Voraussetzung die: schuldig ist nicht der Täter als solcher, sondern der, von dem die Intention zur Tat ausgegangen ist.

stellt, die das, was er von anderen verlangt, an Tiefe noch übertreffen.

Einem Jesaja ist es einst angesichts des dreimal heiligen Gottes schwer auf die Seele gefallen, daß er, der Angehörige eines sittlich verderbten Volkes, unreiner Lippen sei. Auch Jeremia hat ein tiefes Gefühl dafür, daß er in den Zusammenhang eines schuldbeladenen Volkes gehört. Aber das Charakteristische ist für ihn doch ein anderes: er macht vor dem Gott, der Herz und Nieren prüft, die Erfahrung, daß das Herz heillos und verderbt ist (17, 9 ff.). Gewiß ist das ein Satz, der ihm bei der Arbeit an seinen Landsleuten immer wieder zu erdrückendem Bewußtsein gekommen ist. Doch ohne Zweifel denkt er, das haben Duhm und Cornill fein empfunden, hierbei auch mit an sein eigenes Herz.[1]) Ja, wenn man, was ohne Frage richtig ist,[2]) — im Verlaufe des Folgenden wird das noch deutlicher hervortreten, — die Verse 14 ff. an V. 10 anschließt, dann weist doch die Bitte des

[1]) Vgl. auch Meinhold, a. a. O. S. 209.

[2]) Daß diese Zusammenstellung „dem Stil der Klagelieder widerstreitet" (Baumgartner, a. a. O. 44), ist a priori kein Beweis gegen ihre sachliche Berechtigung. Soll man sich denn solch ein die Tiefen erregendes Gespräch Jeremias mit Gott „entstanden denken wie eine Lektion nach Herbarts formalen Stufen? Daß der Prophet im Verlaufe der Konzeption, ungewollt oder gewollt, in den Stil der Klagelieder verfallen kann, soll damit nicht geleugnet werden (vgl. S. 207, Anm. 1). Aber diese Möglichkeit würde gerade dann besonders evident erscheinen, wenn, wie es aus V. 9 f. hervorgeht, die Untiefen der eigenen Seele dem Propheten vor dem alles durchdringenden Blick seines Gottes zu beschämendem Bewußtsein gekommen waren. Jetzt hatte er Grund zur „Klage"! Ob man sich diese dann eingeleitet denkt durch hymnische Vokative wie in V. 12 f., ist nur eine Frage des Geschmacks. Gewiß ist es psychologisch begreiflich, wenn auch „Jeremia einmal in seiner Not gleich einem armen Kranken im Tempel kniet und Jahve mit solchen Worten anfleht" (Baumgartner, S. 42); ebensogut aber könnten V. 12 f. zugesetzt sein, um V. 14—17 (18) allgemein-kultisch verwendbar zu machen. Letzteres scheint mir das Wahrscheinlichere. — V. 11 ist ein späteres mašal.

V. 14, „Heile mich, Jahve, daß ich heil werde, hilf mir, so ist mir geholfen!", — sogar in erster Linie darauf hin, daß es sich auch im vorhergehenden um eine subjektive Angelegenheit Jeremias gehandelt hat. Ist diese aber ein Erfahrnis seines Inneren, dann wird der sachliche Zusammenhang der Verse derart zu verstehen sein, daß die Bitte um Heilung sich ebenfalls besonders auf diese innere Tatsache bezieht.[1])

Was mögen es für Regungen sein, welche den Jeremia zur Erkenntnis der Untiefen des eigenen Herzens bringen bezw. ihm die Bitte um Heilung auf die Lippen drängen?

Am tiefsten ist hier, so scheint es, Cornill in die Seele des Propheten eingedrungen. Vor allem muß man ihm m. E. darin zustimmen, daß der — von Duhm zu Unrecht gestrichene ┌— V. 15 „uns den psychologischen Schlüssel für die inneren Anfechtungen gibt, unter deren Zwang Jeremia die göttliche Hilfe anruft". Cornill sieht nun diese „Anfechtung" darin, daß Jeremia, gereizt durch den in V. 15 berichteten höhnischen Ausspruch der Gegner, in der Tat „Stimmungen" gehabt hat, „wo er wirklich das Unglück herbeiwünscht, wo seine Verzweiflung einen solchen Grad erreicht, daß er es nicht abwarten kann, bis Jahve endlich einmal dreinschlägt und Ernst macht, nachdem er so lange nur gedroht hat." Diese

[1]) Vgl. das אנוש in V. 9 und die Verwendung des Verbums רפא in 3, 22; 15, 18 (anders 30, 17 vgl. 8, 15; 14, 19; 30, 13). ישע wird von äußerer Hilfe gebraucht; es ist nicht undenkbar, wenn Jeremia hier auch mit um eine Abhilfe der äußeren Kalamitäten ersucht, wie sie in V. 15 geschildert werden. Wahrscheinlicher ist indessen, daß die Bitte um „Hilfe" neben der um „Heilung" nur unterstreichen soll, daß eben Jahve das Rettungswerk in die Hand nehmen möge, wobei daran zu erinnern ist daß nach alttestamentlicher Anschauung die rechte innere Einstellung auch ein äußeres „Helfen" nach sich ziehen muß; zu dieser Verwendung von ישע bei Jeremia ist 4, 14 zu vergleichen. — Das psalmartige Zitat V. 14^{b} ist herzlich unbedeutend; will man es beibehalten, wird mit Volz תְּהִלָּתִי statt תְּהִלָּתִי zu lesen sein.

Formulierung scheint mir nicht glücklich, wenn nicht gar unrichtig zu sein; denn Jeremia betont in V. 16 ausdrücklich, daß er eben nicht das Unglück herbeigewünscht habe, sondern daß alle seine Worte offen vor Jahve lägen. Soll V. 16 zur Entschuldigung anführen, daß Jeremia „sonst", im allgemeinen, nicht das Unglück hergerufen habe? Unmöglich; denn das würde sein jetziges Vergehen in seinen wie in Jahves Augen nicht verbessern. Oder soll das Ganze auf einen Gegensatz von Mund und Herz hinauskommen, etwa: „Im Herzen habe ich es zwar gewünscht, aber ausgesprochen habe ich es nicht?" Das wäre ein Verhalten, das Jeremia selbst bei anderen mit dem Namen שקר bedacht haben würde.

Das richtige Verständnis, will mir scheinen, ist aus V. 15^{b} zu schöpfen: „Wo ist das Wort Jahves? Es komme doch!" Man versteht den Vers gewöhnlich in dem Sinne: „Wo bleibt die Erfüllung des von dir, Jeremia, angekündigten Wortes? Wir merken nichts davon und glauben nicht daran!" Exegetisch möglich, wenn nicht begreiflicher,[1]) ist eine andere Deutung: „Warum bleibt denn das Wort Jahves so lange aus? Ist denn kein Wort Jahves da? Du bringst uns ja keines! Wenn du wirklich Wort Jahves hast, so möge es doch kommen! Du bist am Ende gar kein richtiger Prophet!" Die Möglichkeit eines solchen Angriffs ist nicht zu bestreiten angesichts der oben erörterten Tatsache, daß Jeremia deutlich zu scheiden pflegt zwischen eigenem Wort und Jahvewort und manchmal Tage verstreichen läßt, bis ihm der Spruch Jahves kommt. Ein Wort der Gegner wie 17, 15 ist daher nach Situationen wie der in 28, 11 geschilderten durchaus verständlich; wir können es uns wohl denken im Munde von

[1]) Denn es steht da: „Wo ist Jahves Wort?"; der Sinn soll aber nach der üblichen Erklärung sein: wo ist die Erfüllung des von dir verkündigten Jahvewortes?

Leuten, denen Jeremia seinerseits zugerufen hat, es würde einmal eine Zeit kommen, in der den Priestern die Weisung und den Propheten „das Wort" ausgehen werde (18, 18 vgl. S. 85 ff.).

Zu dieser Auffassung des V. 15 stimmt V. 17: „Werde mir nicht zum Zusammenbruch, du meine Zuflucht zur Notzeit!", — Jahve hat gleichsam die moralische Verpflichtung, seinen Boten zu halten. Und das um so mehr, als das ganze Prophetentum Jeremias lediglich auf Jahve und in keiner Weise auf den Wunsch Jeremias zurückgeht.

Hierzu scheint mir auch der erste Teil des V. 16 zu passen. Die wörtliche Übersetzung heißt allerdings: „Ich habe mich nicht fortgedrängt, als Hirte hinter dir her zu sein," d. h. „dir zu folgen". Aber der Text ist sprachlich wie sachlich derart unmöglich, daß er heute allgemein aufgegeben ist. Heute wird vielfach nach griechischen Versionen מֵרָעָה punktiert und übersetzt: „Ich drängte nicht hinter dir her wegen des Unheils." Indessen, diese Interpretation ist ebenfalls unzulässig. Denn מִן hat den Wert „wegen" nur in dem Sinne „aus etwas heraus", niemals „zu etwas hin". „Wegen Unheils" in der Bedeutung „zum Zwecke des Unheils" müßte לְרָעָה heißen.[1]) Da „aus dem Unheil heraus" im Zusammenhang unverständlich wäre, muß רָעָה hier die Bedeutung „Bosheit" besitzen, wie Gen. 6, 5; Hos. 10, 15; Jer. 4, 18 u. ö.; so scheinen auch Aquila und Symmachus mit ihrem *ἀπὸ κακίας* die Stelle aufgefaßt zu haben. Das Ganze hieße demnach: Nicht drängte ich ränkevoll[2]) hinter dir her. Was Jeremia hiermit sagen will, ist klar. Ihn hat keinerlei böse Absicht geleitet. Nicht aus eigener boshafter Initiative ist er Jahve nachgelaufen.

[1]) So auch Baumgartner, S. 40.

[2]) בְּרָעָה mit Volz nach der syrischen Version zu lesen, ist m. E. nicht nötig.

Ja, überhaupt nicht aus eigener Initiative! Denn das soll doch wohl die Tatsache, daß אצתי, nicht מרעה negiert ist, besagen: Jeremia ist sich bewußt, sich Jahve überhaupt nicht aufgedrängt zu haben, geschweige denn in böser Absicht. Es liegt also hier mit der Gedanke vor, daß Jeremia sein Prophetentum nicht auf eigene Aktivität, sondern, so dürfen wir ergänzen, auf den Willen Jahves zurückführt.[1])

Wenn demnach dem Jeremia höhnische Worte des Zweifels an der Echtheit seines Prophetentums zugerufen worden sind, so kann die Wirkung solches Redens nur derart sein: heiß wird im Herzen des Propheten der Wunsch aufgestiegen sein, Jahve möge sich, wie es ja auch in V. 17 ausgesprochen wird, zu ihm bekennen, und zwar — das ist für diesen „Herzenswunsch" das Entscheidende, — in einer Weise, die ihn, den Jeremia, vor aller Augen als Propheten dokumentiert. Wenn ihm aber der Vorwurf gemacht ist, er habe kein Wort Jahves, dann muß das Ziel des Wunsches Jeremias sich gerichtet haben auf das, was nach der Meinung der Gegner ihm eben fehlte: ein Jahvewort.

Wie kann Jeremia sich aber solch ein Begehren gewissermaßen als Verbrechen anrechnen?

Hier gewinnt nun der bisher nur teilweise berücksichtigte V. 16 an Bedeutung. Auch Cornill hat empfunden, daß ein Zusammenhang besteht zwischen den Worten dieses Verses und der Heillosigkeit des Herzens von V. 9. Der Vers enthält eine Apologie des Propheten. Diese umfaßt, — neben dem vorher

[1]) A. B. Ehrlich (Randglossen zur hebräischen Bibel, Bd. IV, Jesaja, Jeremia, Leipzig 1912, z. St.) gewinnt ähnlichen Sinn. Er liest statt אצתי: רצתי, — was der Bedeutung nach auf das gleiche hinauskommt, — nimmt אחריך eng mit dem Verbum zusammen und läßt das den Jeremia sagen „im Hinblick auf seine anfängliche Weigerung, dem Ruf JHVHs zu folgen". Allerdings wird die Pointe dann durch Ehrlichs Lesart ליום רעם statt מרועה eine wesentlich andere.

Erörterten, — vor allem den Gedanken, daß Jeremia niemals den Unheilstag „hergewünscht" habe; alles, was er gesprochen, liege ja offen vor Jahves Angesicht.

Wenn Jeremia es wie eine Rechtfertigung vor Jahve bringt, er habe nie die Zeit des Unheils, also der Bestrafung, herbeigesehnt, — und wenn er andererseits bei dem Begehren, ein Jahvewort möge ihm kommen, Abgründe im eigenen Herzen entdeckt, dann muß ihn offenbar bei diesem Wunsch, vielleicht im Augenblick, wo er ihn hegte, blitzartig, wie ein plötzlicher Schreck, der Gedanke durchzuckt haben: Weißt du auch, was du da wünschest? Weißt du nicht, daß die Jahveworte, die zu dir kommen, in den allermeisten Fällen wie ein Feuer sind, vor dem dein Volk zum Brennholz wird, wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt? Ahnst du, ob das, was du da verlangst, nicht grauenvolle Vernichtung über dein Volk ankündigen und damit auch bewirken wird? Denn für Jeremia, der ja das Gotteswort so als unbedingte Realität empfindet, ist mit dem Ausspruch auch die Verwirklichung des Wortes gegeben. So kommt ihm zum Bewußtsein, daß er faktisch etwas begehrt, was er sonst mit Schaudern von sich gewiesen hätte; was zuerst scheinbar unverfänglich aussah, sich aber nun dem tieferen Blick als frevelhaft und ränkevoll erweist. Daß er das Herz „hinterhältig" nennt, gewinnt so erst den rechten Sinn; hinter scheinbarer Harmlosigkeit bergen sich, so meint Jeremia, böse, aus tiefen Abgründen stammende Gedanken und Impulse. Jahve aber, der „Herz und Nieren prüft", sieht sie und kennt sie; erschüttert fällt der Prophet vor ihm nieder: Heile du mich, nur so kann ich heil werden. Und, nachdem er vor seinen Gott gebracht hat, was ihn bedrückt, klingt sein Gebet aus in die Bitte des V. 17, die, wie schon gesagt, aussprechen will, Jahve möge ihn, den Propheten, nicht fallen lassen, und die, — eine feine

Wendung! — nur auf seine Persönlichkeit Bezug nimmt und das vermeidet, was ihm zum Fallstrick werden kann. So stellt er schließlich beides, seine innere Not und sein äußeres Anliegen, dem Gott anheim, der seine Zuflucht ist am bösen Tag.[1])

Kaum ein Wort bei Jeremia zeigt uns so die Feinheit seines Gewissens wie das soeben betrachtete Stück. Der Mann, der die Gassen Jerusalems durchstreift hat, um Menschen zu suchen, welche gerecht und wahr sind, er hat den scharfen Strahl der sittlichen Forderung auch tief in sein eigenes Herz fallen lassen. Er weiß, daß Jahve, der Prüfer von Herz und Nieren, auch in sein Inneres hineinschaut; ja, gerade das Bewußtsein, daß die tiefsten Regungen offen vor der Gottheit liegen, hängt, wie hier ausdrücklich betont wird, mit jener Selbstkritik aufs engste zusammen: die Gewißheit, Jahve sieht das Herz an, ist der Anlaß dafür, selbst den feinsten Strebungen und Gedanken Wert, ja, entscheidendsten Einfluß beizulegen. Denn ist Jahve der Herzensforscher, dann kommt es ihm naturgemäß in erster Linie auf das Innere an und auf das Äußere erst als aus jenem herausgeflossen. Es läßt sich hier also beobachten, daß die ethische Vertiefung religiös begründet ist.

Für diesen Zusammenhang der ethischen Vertiefung mit dem Religiösen innerhalb der prophetischen Persönlichkeit selbst

[1]) Den V. 18 kann auch ich nur für eine grobe redaktionelle Entgleisung halten. Nach den innigen Gebetsworten ist der polternde Rachevers höchst stimmungsmordend. So unmittelbar kann sich die vor innerer Erregung noch zitternde, betend erhobene Hand nicht zur wütend zuschlagenden Faust ballen, — ganz abgesehen von den sachlichen Schwierigkeiten. An und für sich ist der Vers in Jeremias Munde natürlich denkbar; er mag ad voces תתת und יום רעה hierher gesetzt worden sein. — Volz streicht V. 9 f. und behält V. 18 im Zusammenhange bei. Leider wird ihm so V. 18 zum Angelpunkt des ganzen Gedichtes.

kommt noch eine andere Stelle in Betracht, am Ende des 15. Kapitels. Der Text ist teilweise außerordentlich unsicher; doch ist wohl Duhm[1]) recht zu geben, wenn er einen sachlichen Zusammenhang von V. 10 an annimmt.[2]) Der Weheruf, herausgeboren aus der Einsamkeit seiner Prophetenstellung, bildet die Einleitung. Daß er, der die Menschen liebt, wie aus ihrer Gesellschaft gestoßen ist, bringt ihn schier zur Verzweiflung, zumal der Haß der anderen, wie V. 11 sagen zu sollen scheint, gänzlich unbegründet ist. Die Klage geht in Bitte über: Jahve möge ihm, dem Jeremia, helfen, möge für ihn an den Feinden des Propheten und seines Gottes das Rachegericht vollziehen. Denn Jahve ist verpflichtet, meint der Prophet, helfend zu seinen Gunsten einzugreifen. Trägt doch Jeremia einzig und allein um Jahves willen „Schmach"! Er hat das Wort Jahves, wo er es fand, so gänzlich in sich aufgenommen daß er drastisch sagen kann, er habe es gegessen.[3]) Ach, er

[1]) So auch Mowinckel, a. a. O. S. 20, und Volz, Kommentar, z. St.

[2]) Denn das אתה ידעת des V. 15 scheint doch der Auffassung zu entsprechen, daß auch das vorige zum Zusammenhang gehört. Das Sätzchen wird übrigens zu V. 12 zu nehmen sein, der allerdings ganz undurchsichtig ist. Die Verse 13 f. sind zu Unrecht hergesetzt worden; schon die Jahverede inmitten der Jeremiaworte verrät das Stück als dem Zusammenhang fremd. Die Grundstelle ist 17, 3 f.

[3]) In V. 16 ist — mit fast allen Neueren דבריך [2] auszuscheiden. Denn daß das „Wort" dem Jeremia „Freude und Wonne" sein kann, wäre selbst dann in seinem Munde unmöglich, wenn nicht im Zusammenhang mehrfach die unheilvollen Folgen des Wortbesitzes beschrieben sowie sein prophetischer Zustand als „mit Grimm erfüllt sein" gekennzeichnet wären. Auch Baumgartners Vorschlag (S. 34 f.), nach Erbt וירחי zu lesen und zu übersetzen: „Vernichte sie, dann wird mir dein Wort zur Wonne und Herzensfreude," ist m. E. nicht annehmbar. Denn einmal müßte dann das Wort im gegenwärtigen Augenblicke deswegen nicht Jeremias „Wonne" sein, weil die Erfüllung nicht eingetroffen ist. Danach müßte Jeremia zur Zeit unter seinem Beruf aus dem Grunde leiden, weil Jahve mit der Einhaltung des Geoffenbarten auf sich warten läßt. Daß es andere Gründe sind, die dem Jeremia die Wortverkündigung so unsäglich leidvoll erscheinen lassen, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Zweitens ist

konnte ja nicht von Jahve lassen! Stets war es seines Herzens Wonne und Freude, in so enger Verbindung mit Jahve zu stehen, ein Träger des Namens Jahves, also gleichsam seine Wohnung zu sein. Es ist, als ob einen Augenblick

---

es sehr die Frage, ob Jeremia bei der Erfüllung immer „des Gotteswortes froh werden" kann. Man denke an die Vernichtungsdrohungen gegen sein Volk, — ja selbst, wo es sich um seine Feinde handelt, wird das Eintreffen der Drohungen vielleicht eine wilde Genugtuung, aber keine „Wonne und Herzensfreude" in ihm auslösen, vgl. 18, 20. (Ein Wort, das er mit einer solchen inneren Fröhlichkeit gesprochen haben mag, wird z. B. 31, 20 sein; vgl. 31, 26 und das dazu S. 220 ff. Gesagte.)

Dagegen meine ich die Eingangsworte נמצאו דבריך ואכלם festhalten zu sollen. Was zunächst die von Duhm u. a. akzeptierte Lesart der LXX מִנְּאֻצֵי דבריך anbelangt: die Wendung klappt gegen V. 15 entschieden nach; „wisse, daß ich um deinetwillen Schmach trage," genügt vollständig; daß da noch angegeben werden soll, „von" wem die „Schmach" stammt, die Jeremia „tragen" soll, ist ebenso trivial wie überflüssig; auch ist die Ausdrucksweise stilistisch ungeschickt. Vor allem ist im sonstigen Zusammenhang von „Verächtern des Wortes" auch nicht andeutungsweise die Rede; sondern es handelt sich immer um persönliche Hasser, Feinde, Verfolger des Propheten. Erst als solche sind sie Feinde Jahves (vgl. והנקם לי in V. 15). — Ganz unglücklich nimmt sich das וכלם aus (*συντέλεσον αὐτούς*); Cornill hat das auch deutlich empfunden.

Warum bleibt man nicht beim M. T.? Hauptsächlich wegen des Verhältnisses zu Ez. 2, 8 ff., der bekannten Geschichte vom Verschlingen der Buchrolle. Aber kommt dieser in der Tat die Priorität zu? Ezechiel ißt eine ihm gereichte Buchrolle. Das ihm geoffenbarte Wort hat sich zusammengefaßt zu einer fertig, in Buchform vorliegenden Größe. Jeremia verzehrt Worte, wo sie sich finden. Es sind also mehrere Wortdarbietungen, nicht ein einmaliger Akt; jeden einzelnen Gottesspruch „ißt" er besonders. Es besteht also ein lebendiger Kontakt zwischen der jedesmaligen Wortoffenbarung und ihrer Aneignung durch den Propheten. Welcher Spätere sollte wohl d e n religionsgeschichtlichen Sinn aufgebracht haben, um die Darstellung des Wortempfangs von der ezechielischen Entwicklungsstufe auf eine Lage zurückzuschrauben, die dem Jeremia angemessen ist?! Und ist es wirklich so, wie Cornill behauptet, daß man „ohne Ez. 2 im Kopfe mit der Jeremiastelle gar nichts anzufangen wissen" würde? Nein. Die Jeremiastelle, für sich betrachtet, muß aufgefaßt werden als ein Bild für die Art, wie Jeremia sich das Wort aneignet, ein zwar kühnes, aber in Jeremias Munde kaum überraschendes Bild. Daß ein wirkliches Essen überhaupt in Frage kommt, würden wir ohne die Ezechielstelle gar nicht

ein glückliches Lächeln die Züge Jeremias umspielt hat. Aber gleich umdüstert sich seine Miene: er denkt der Gegenwart, in der er leiden muß, — um Jahves willen! Kein fröhlicher Kreis tut sich ihm auf, die Menschen meiden und hassen ihn, den Einsamen, den Sonderling; und wirklich, er, der einst so sehr für die lichten Seiten des Lebens Sinn gehabt,[1]) würde in den Frohsinn seiner Landsleute kaum mit einstimmen können. Denn sein ganzes Inneres ist erfüllt von dem „Grimm" Jahves, dem schrecklichen Inhalt des von ihm zu verkündenden Wortes. Und diesen Widerspruch zwischen seiner eigentlichen Natur und seinem jetzigen inneren Zustand empfindet er so schmerzlich tief, daß ihm seine Not schier ewig, sein Schmerz unheilbar dünkt, und anklagend und verzweiflungsvoll erhebt er die Stimme: Ein Trugbach bist du mir geworden, Wasser, das nicht hält, was es verspricht![2]) Er macht mit Jahve die gleiche Erfahrung, wie man sie wohl mit einem Bache macht: man nimmt an, er habe Wasser, und das Gegenteil ergibt sich. Jeremia glaubt, Jahve würde aus der Tatsache, daß sein Prophet um seines Gottes willen (V. 15) so vieles leiden müsse, die notwendige Konsequenz ziehen und sich zu ihm bekennen:[3]) aber Jahve tut es nicht, er hilft nicht, er läßt seinen Propheten allein. Das bezieht sich natürlich auf alles,

in Erwägung ziehen. Die derb-realistische Art des Ezechiel ist deutlich eine Vergröberung, die der Art dieses Mannes entspricht. Es darf also m. E. gelten, daß das Bild bei Jeremia aus sich heraus verstanden werden kann; wäre Ez. 2 nicht vorhanden, würde kein Mensch auf den Gedanken kommen, dem Jeremia das eigenartige Wort abzusprechen. Vgl. die Ausführungen von Volz, Studien, z. St., und von Kraetzschmar und Bertholet zu Ez. 2, 8 ff.

[1]) Dazu kann an das auf S. 169 ff. Ausgeführte erinnert werden.

[2]) Der Vorwurf darf in seiner Schärfe nicht abgeschwächt werden (Cornill). Vgl. auch Caspari, a. a. O. S. 852, und dazu die Bemerkung Baumgartners, S. 37.

[3]) Vgl. 17, 17 und das dazu auf S. 193 Gesagte.

was vorher gesagt worden ist: die äußere Bedrängnis wie auch die seelische Zerrissenheit.[1]) In doppelter Hinsicht ist ihm Jahve zu einem trügerischen Bache geworden.

Da ergeht die göttliche Antwort. Sie ist Jahves würdig. Nichts von alledem, woran dem Jeremia gelegen ist: von der äußeren Bedrängnis, von der inneren Not. Das ist und bleibt, — so sagt dieses Schweigen, — nun einmal Propheten-schicksal (vgl. 12, 5 f.). Schon darin liegt für Jeremia der Nachweis, daß seine Vorwürfe unberechtigt sind. Aber mehr als das: die Rechnung zwischen Jahve und Jeremia, der, — vermessen genug! — einen Schuldposten für Jahve ansetzen zu können geglaubt hat, ist nicht nur nicht glatt, sondern Jeremias Schuldkonto ist belastet. Seine leidenschaftlichen Vorwürfe fallen auf ihn selbst zurück. Jahve bringt ihm zum Bewußtsein, daß sein, des Propheten, Verhalten ein Heraus-treten gewesen ist aus dem Zustand, den er selbst aus einem tiefen, freudigen Gefühl heraus genannt hat: „Dein Name ist über mir genannt." Was Jeremia gesprochen hat, lag unter-

[1]) Daß hieran sogar in erster Linie gedacht werden muß, zeigt der unmittelbare Zusammenhang mit V. 18[a], der den leidenschaftlichen Aus-bruch des seelischen Schmerzes bringt. (Vgl. Baumgartner, S. 37: „Die Ausdrücke ‚Schmerz' und ‚Schlag' gehen eigentlich auf physisches Leiden; hier sind sie bildlich gebraucht für seelischen Schmerz, den Riß in seiner Seele infolge des Zwiespalts zwischen göttlichem Zwang und menschlichem Wollen.") Aus der hierin sich äußernden Empfindung heraus versteht sich recht eigentlich die Schwere des in V. 18[b] der Gottheit gemachten Vor-wurfes. Daß jedenfalls der Kummer Jeremias rein persönlichen Quellen entspringt, Konflikten, denen er gegenwärtig ausgesetzt ist, und nicht beurteilt werden darf als „eine Art Antezipation", als ein „schattenhafter Vorläufer" eines „Zukünftigen, nicht Gegenwärtigen", als ein Kummer, der „materiell" „nicht der seinige ist" (Caspari, a. a. O. S. 857), wird durch die Tatsache bewiesen, daß es sich in dem ganzen Stück um rein persön-liche Angelegenheiten handelt, mithin darum, was für unmittelbare Folgen die Wortverkündigung für den Propheten hat, aber nicht darum, wie sich Jeremia als patriotischer Mann zu dem Vernichtungsinhalt des von ihm gebrachten Wortes stellt.

halb jener Linie, die durch solche Gewißheit der Zugehörigkeit zu Jahve gekennzeichnet ist. Es war ein זולל, Niedriges, Profanes, Gewöhnliches, das Gegenteil vom יקר, dem Edlen, Kostbaren, — es war wie ein Wegwenden von dem Gott, in dessen Gemeinschaft der Prophet seine „Freude und Wonne" sieht. Nur dann kann und wird Jahve seinem Boten mit Stärkung und Hilfe zur Seite stehen, nur dann darf Jeremia Jahves Diener, Jahves Mund sein, wenn er sich „wieder hinwendet" (שוב) zu seinem Gott, wenn er Edles ohne Unedles vorbringt.

Worauf es hier für uns vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß Jeremia vor dem Angesicht Jahves etwas als „Unedles" erkennt, dessen ethische Qualität ihm vorher nicht aufgegangen ist. Er ist auch nach dem hier überlieferten Gespräch der Diener Jahves gewesen; er hat also in der Tat unter dem Eindruck der Jahveworte „eine Selbstreinigung an sich vollzogen" (Duhm). Vor Jahve entdeckt er seines Herzens Untiefen; vor ihm regt sich das feine Gewissen. Der Verkehr mit Jahve heiligt und läutert ihn.

Dabei ist noch eins zu beachten, — das gilt auch für Kap. 17. Weil seine prophetische Qualifikation bezweifelt wird, kommen ihm Gedanken, die ihm vor Gott, dem Prüfer von Herz und Nieren, als hinterhältig und heillos bewußt werden; Gedanken, die er gerade als der durch sein Prophetentum ihm gewiesenen ethischen Höhenlage nicht entsprechend ansehen muß. Und als der, über dem Jahves Name genannt ist, muß er das Niedrige in Wort und Wollen meiden; weil er Diener Jahves ist, darf er nicht Dinge in sich beherbergen, die einem Wegwenden von der inneren Höhe der Prophetie gleichkommen. Die an den beiden genannten Stellen klar zu beobachtende ethische Vertiefung vollzieht sich also dem Propheten in seiner prophetischen Berufsstellung als solcher.

Der Unterschied gegenüber den älteren Propheten ist hier deutlich. Zweifellos ist, wie oben erörtert, auch bei ihnen eine sittliche Bestimmtheit der Persönlichkeit die unumgängliche Vorbedingung für einen Träger des Prophetenberufes. Die ethischen Forderungen, die sie im Namen Jahves erheben, haben für sie selbst ohne Frage ebenfalls bindende Kraft. Aber nirgends läßt sich beobachten, daß sie unter der Wucht ihres Gotterlebens eine Reinigung und Läuterung an sich selber vollziehen. Bevor Jesaja Prophet ist, liegt ihm das Bewußtsein, Glied einer schuldbeladenen Volksgemeinschaft zu sein, schwer auf der Seele. Aber mit dem Augenblick, wo die Berufung ergeht, ist auch die ihn von Jahve trennende Sünde weggewischt. Er ist nunmehr in ethischer Beziehung gewissermaßen dem sündigen Zusammenhang des Volkes entnommen, der Gedanke einer ethischen Unzulänglichkeit kommt ihm da nicht mehr. Ja, er kann ihm auch gar nicht kommen; denn seine persönlichen Qualitäten stehen unterhalb der Grenzen, die durch den Beruf gezogen sind, sofern sie nicht für Jahves Zwecke irgendwie von Belang sind. Wieder zeigt sich hier also, in welchem Maße das Menschlich-Persönliche in der Stellung zu Gott bei Jeremia in den Vordergrund tritt. Und dieses Subjektive besteht hier in einer ethischen Vertiefung. Wenn wir noch einmal zurückgreifend erinnern an die Ergebnisse des vorigen Teiles, so läßt sich jetzt sagen: Je mehr bei Jeremia gegenüber den älteren Propheten das spezifisch Prophetische zurückweicht, desto mehr nimmt die subjektive Verinnerlichung und Vertiefung, — zunächst in ethischer Hinsicht, — zu.

2. Wenden wir uns nunmehr wieder dem Abschnitt aus dem 15. Kapitel zu. Ein An-sich-Arbeiten, eine Selbstreinigung des Propheten ist hier wie auch bei der Stelle des 17. Kapitels deutlich geworden. Dieses eigenartige ethische Höherkommen ist einem Zwiespalt entwachsen, einem Zwiespalt zwischen

Jeremia dem Propheten und Jeremia dem Menschen. Der prophetische Beruf erfüllt ihn mit dem Hochgefühl der Gottesnähe, — und doch enthebt ihn derselbe Beruf der beschaulich-menschlichen Sphäre und ihren Gemütswerten. Wie mit Leidenschaft macht er sich das göttliche Wort zu eigen, — dasselbe Wort, unter dessen Furchtbarkeit ihm die Seele zittert. Der heilige Groll der Gottheit durchdringt sein ganzes Ich, — und doch zieht ihm eben dieser Gotteszorn die Abneigung, ja, den Haß seiner Mitmenschen zu. Es ist etwas in ihm, das zwingt ihn immer aufs neue, sich in die Arme seines Gottes zu werfen, sein Wort zu ergreifen und zu künden, — aber ein anderes lebt ihm in der Tiefe des Herzens, das bebt und klagt unter dieser Last, das sehnt sich nach den Menschen, nach einem freundlichen Blick, nach einem herzlichen Wort. Zwei Seelen wohnen in seiner Brust, und auch hier will die eine sich von der anderen trennen. Dem unbezwinglichen Drang, Prophet sein zu wollen, steht gegenüber das Begehren, der furchtbaren Aufgabe zu entrinnen.[1])

Beides zieht sich, teils deutlich, teils nur leise spürbar, durch Jeremias Worte hindurch.

Es war ja schon oft erwähnt worden, wie sehr Jeremia unter seinem Prophetenberufe leidet. Wie ein weher Ton geht es durch seine Worte, wo er das Gericht verkündet über die unschuldigen Kinder auf der Gasse (6, 11; 9, 20). Wenn die Erschlagenen seines Volkes vor seinem geistigen Blicke erscheinen, muß er die Klage anstimmen (8, 23; 14, 17 f.). Wenn sein Volk sich immer mehr verstockt, muß seine Seele weinen (13, 17). Nur, wenn die selige Endzeit ihm vor das

[1]) Vgl. A. v. Bulmerincq, Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus Anatot, Riga 1894, S. 8: „Die Tragik seines Lebens liegt in einer beständigen Antinomie zwischen Wollen und Müssen" (die Formulierung wie bei Smend, S. 262).

Auge tritt, kann er sich von dem lieblichen Bilde nicht losreißen (31, 26).[1]) Aber wie selten sind solche Verkündigungen! Zu allermeist ist es die Zornglut, der Grimm Jahves, den er zu bezeugen hat (6, 11; 15, 17[b]). Und die Aufnahme, die eine solche Weissagung erfährt, ist nicht danach angetan, dem Propheten seinen Beruf lieber zu machen. Nicht bloß, daß man seine prophetische Qualifikation anzweifelt (17, 15; 28, 10 f.; 43, 2 ff.); auch persönlich hat er unendlich zu leiden. Man spottet über ihn (20, 7 f.) und flucht ihm (15, 10); Ausstoßung aus der menschlichen Gesellschaft (15, 10. 17), Todesdrohungen (26, 8) und Verfolgungen mannigfacher Art sind sein Los (11, 19 ff.; 12, 6; 15, 15; 18, 18 ff.; 20, 10; 36, 26). Ja, er muß Schläge über sich ergehen lassen (20, 2; 37, 15) und wird ins Gefängnis geworfen (20, 2; 32, 2; 33, 1; 37, 4. 15 ff.). Selbst vor einem Anschlag auf sein Leben schreckt der Zorn der Gegner nicht zurück (Kap. 38). In solchen Stunden mag sich das Widerstreben gegen das einzelne Wort zum verzweiflungsvollen Zorn über seinen Beruf überhaupt gesteigert und ihn zum Widerstand gegen Jahve hingerissen haben (20, 7 ff.); das mögen Zeiten gewesen sein, in denen er wilde Anklagen seinem Gott entgegenwirft (15, 18) und gar seinem eigenen Dasein und dem Tage seiner Geburt flucht (15, 10; 20, 14 ff.). Wahrhaftig, das Urteil des Isidorus Pelusiota ist nicht übertrieben, der von Jeremia spricht als dem *πολυπαθέστατος τῶν προφητῶν*.[2])

Und doch, er kann nicht los von seinem Prophetentum. „Sprach ich: Ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden, dann ward es in meinem Herzen wie sengendes Feuer, ein Verhaltenes in meinen Gebeinen" (20, 9).

---

[1]) Vgl. S. 220 ff.

[2]) Vgl. F. Kaulen, Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. 2. Teil, 5. Aufl. von G. Hoberg. Freiburg 1913. S. 219.

Und dieses innere Muß zwingt ihn immer wieder in seinen Bann. Er kann nicht anders, als die Glut des göttlichen Zornes, die im Worte eingeschlossen liegt, „ausgießen" über das Volk in allen seinen Teilen (6, 11). Es ist ihm eine Lebensnotwendigkeit, das „Wort" sich anzueignen, wo er es auch findet (15, 16).

Zwischen diesen beiden Polen wird Jeremia hin und her gerissen. Die Glut seiner Leidenschaft verschärft noch den Zwiespalt. Eine harmonische Persönlichkeit scheint dadurch unmöglich gemacht, das Unselige seiner Lage in Permanenz erklärt zu sein.

Dabei muß festgehalten werden: es ist beide Male des Jeremia menschliches Ich, das in Aktion tritt. Der Mensch in ihm bäumt sich auf gegen die Tyrannei, die das Prophetsein im Gefolge führt; das war aus dem vorher Angeführten deutlich. Und es ist andererseits auch das menschliche Ich, das von der Gottheit nicht los kann. Denn wenn anders der Konflikt in Jeremias Brust recht erkannt war: der Grund dazu, also das, was den Zwiespalt erst eigentlich zu einem Zwiespalt, man kann sagen, zu einem tragischen macht, ist doch die Tatsache, daß Jeremia in sich den Drang zum göttlichen Wort und zur Gottheit spürt und ihm nachzugeben sich gezwungen sieht, obwohl er sich der Folgen klar bewußt ist. Allerdings weiß Jeremia außer diesem aus seiner ganzen Veranlagung hervorgehenden inneren Zwang auch noch von einem mehr äußeren Zwang, den die Gottheit ihm gegenüber ausübt; sein Widerstand gegen das Prophetsein wird ja nur erklärlich, wenn eine göttliche Aktivität da ist, der Jeremia sich entgegenzustemmen versucht. In dieser Hinsicht kann Jeremia sprechen von einem Überredetwerden durch Jahve, von einem Zustarksein der Gottheit (20, 7), von der Hand Gottes, die ihn ergreift (15, 17). Aber was den Riß in

Jeremias Seele so scharf und tief macht, das ist jenes innere Muß, das in ihm wohnt und nach Gott hin drängt.

Haben also die beiden inneren Stimmen in Jeremias Brust ihren letzten Ursprung in seiner eigentümlichen, menschlichen Art, so ist andererseits darauf noch einmal hinzuweisen, daß die jedesmalige „Reibungsfläche" der Prophetenberuf ist. Für die eine versteht sich das von selbst. Aber auch das Begehren nach Gott und seinem Wort erhält Kraft und Inhalt im Zusammenhang mit dem Prophetenberuf, ja, entzündet sich recht eigentlich erst an ihm. Es ist nicht zufällig, daß die vorher angezogenen Stellen es sämtlich auf irgend eine Art mit dem „Wort" zu tun haben.

Wenn nunmehr die vorher gestellte Frage wieder aufgenommen werden kann, ob die furchtbare Dissonanz in Jeremias Seele sich irgendwie auflösen läßt, so kommen wir damit zu dem Teile des Innenlebens unseres Propheten, welcher der am tiefsten liegende genannt werden darf. Denn jene Frage schließt eine andere in sich ein: Was hat das Gebet, das Sprechen mit Gott, — darum handelt es sich ja in Kap. 15 und Kap. 17, — für Jeremia selbst für eine Bedeutung, für einen inneren Wert?

Ein ethisches Tieferwerden, das ist das eine, was aus dem Gebetsverkehr Jeremias hervorgeht; wie hochbedeutsam es ist, war bereits betont worden. Aber: mag Jeremia dadurch auch vorurteilsfreier, gerechter, besser werden, — ruhiger kaum. Denn je reiner sein Wollen und Streben wird, seinem eigenen Bewußtsein nach und vor dem Auge des Herzensprüfers, — desto lauter muß die Frage in ihm erwachen, warum gerade ihm solche Last auf die Seele gebürdet sei.

Es muß also vor allem gefragt werden, ob sich für Jeremia aus seinen Gebetskämpfen auch ein religiöses Höherkommen ergibt, in dem Sinne, daß er sich hindurchringt zum

Frieden, zur Ruhe der Seele. So etwas scheint in der Tat vorhanden zu sein. Fassen wir noch einmal das Stück 17, 9 ff. ins Auge. Wohl bleibt das Ganze bis zu dem — abschließenden — V. 17 im Tone der Bitte gehalten. Und doch durchzieht eben diesen V. 17, — „werde mir nicht zum Zusammenbruch, du meine Zuflucht zur Notzeit", — die sichere Zuversicht, daß Jahve seinen Boten nicht im Stich lassen wird. Gerade der Terminus מחסה, der hier Verwendung findet, ist in der Psalmensprache gern der Ausdruck für die Gewißheit des Beters, auf die Hilfe Jahves vertrauen zu dürfen.

Auch in dem Gebet 20, 7 ff. ist nach dem gegenwärtigen Zusammenhang ein Hindurchkommen zur Erhörungsgewißheit deutlich. Aber gerade die Verse, die diesen hoffnungsfroheren Ton besitzen, 11—13, sind recht bedenklich. V. 12 ist = 11, 20. Auch V. 11 bringt gegenüber dem Vorhergehenden einen zu plötzlichen Stimmungsumschwung; er enthält nicht das Sichhindurchkämpfen, sondern setzt es bereits voraus; die entscheidende innere Tat müßte dann zwischen V. 10 und V. 11 liegend gedacht werden. Auch wäre das Stück V. 14—18, das den furchtbarsten Ausbruch der Verzweiflung aus dem Buche Jeremia überhaupt überliefert, nach der soeben errungenen Gottesgewißheit psychologisch unbegreiflich. Ebenso schwer verständlich ist es, daß nach 11—13 die Verse 14 ff. von einem Redaktor hingesetzt sein sollten. Die Anschauung betreffs V. 11 und 12 bestimmt auch das sachliche Urteil über V. 13.[1])

[1]) Denn der „Psalmenton" allein kann weder hier noch sonst bei Jeremia als Kriterium für Unechtheit gelten, vgl. Caspari, a. a. O. S. 861, und Baumgartner, S. 51; es ist zweifellos das Verdienst dieser beiden Forscher, Versuchen wie den unter anderen (vgl. Baumgartner, S. 3 f.) auch von Hölscher (S. 396—399) gemachten, sämtliche „psalmenartigen" — das ist persönlich-poetischen — Jeremiastücke beinahe *als solche* dem Jeremia abzusprechen und damit dem Jeremiabuche das Herz auszuschneiden, ein für allemal die Spitze abgebrochen zu haben. Allerdings

Sonach scheint exegetisch wie inhaltlich die am meisten berechtigte Lösung zu sein, das Vorhandensein von 11—13 aus redaktioneller Bearbeitung zu erklären, die „das Bestreben" hatte, „in dies düstere Bild etwas Licht zu bringen und einen versöhnenden Abschluß zu geben" (Cornill).[1])

Der wesentliche Grund aber für die Ausmerzung der Verse ist der, daß sie eine Lösung geben, die das, worauf es ankommt, in keiner Weise löst. Denn die Verfolgung und Anfeindung ist ja nur der Anlaß zu dem Gebet V. 7 ff. Das Übel sitzt tiefer. Den Gegnern könnte Jeremia mit Leichtigkeit entkommen; braucht er doch nur seinen Prophetenberuf

---

können bei Jeremia solche stilkritischen Momente allein ebensowenig für wie gegen „Echtheit" in Betracht gezogen werden. Denn wenn, wie Baumgartner für die Klageliedform nachzuweisen sucht, die poetische Gattung die Priorität besitzt gegenüber der formalen Ausführung bei Jeremia, so glaube ich, doch auch in Baumgartners Sinne, — trotz eines Satzes wie: „Da griff er zu jener Liedart, die seinen Erfahrungen und Empfindungen noch am nächsten kam," S. 86, — diese „Abhängigkeit" verstehen zu sollen, nicht als ob Jeremia seine inneren Erlebnisse zum Ausdruck bringt in absichtlicher Gestaltung nach einer bekannten „Form, — etwa wie sich Dante der Terzine und Rückert des Sonetts bedient, — sondern so, daß Jeremias Worte, mehr unbewußt, dem Klang und der Art der üblichen Weise sich anpassen. Ich würde also nicht von „Fesseln" sprechen, die dem Jeremia „die Gattung anlegte", oder von einem bei ihm wirksamen „Zwang einer bestimmten Form" (E. Balla, Das Ich der Psalmen, Göttingen 1912, S. 49. 56; zur Sache vgl. Sellin, Zur Einleitung in das Alte Testament, Leipzig 1912, S. 63 f., und Gunkel, Propheten, S. 136). Daß dabei literarische Entlehnungen aus psalmartiger Literatur prinzipiell denkbar sind, ist zuzugeben. Ich kann in bezug darauf Caspari grundsätzlich zustimmen, wenn er von der Zuhilfenahme einer Psalmvorlage „zur Ableitung" eines Stückes spricht und dazu sagt: „Jeremianisch hört es dadurch nicht auf zu sein. Das Merkwürdige solcher Bestandteile im Jeremiabuche ist dies, daß sie die innere Anteilnahme des Propheten an der ihm aufgetragenen Gottesbotschaft bekunden; das tun sie, ob Jeremia sie nun in neuen Worten oder in heimatlichen ‚Gesangbuchversen' äußert" (a. a. O. S. 854 f.).

[1]) Ob in V. 11—13 jeremianisches Gut vorliegt, ist eine von dem obigen Urteil unabhängige und möglicherweise bejahend zu beantwortende Frage.

wegzuwerfen. Aber daß er das nicht kann, das ist die eigentliche Not. Jahve ist ihm zu stark, er überredet ihn, und er, Jeremia, läßt sich immer aufs neue „bereden". Denn, — das ist das Entscheidende, — er kann nicht anders! Er muß das Wort künden, das ihm Verderben bringt! Wie fressend Feuer ist's in seinen Gliedern. Und von der hieraus ihm erstehenden „Mühsal und Bekümmernis", wie es in V. 18 heißt, könnte auch die Vernichtung seiner gegenwärtigen Feinde ihn nicht befreien. Sondern der Abschnitt, in dem ihm seine innere Not in ihrer ganzen Tiefe zum Bewußtsein kommt, schließt in trostloser Verzweiflung.

In Kap. 17 sind es andere Nöte, aus denen heraus er zu Jahve kommt: der Hohn der Leute, die seine prophetische Qualifikation anfechten, und vor allem das erschreckende Bewußtsein der eigenen ethischen Unzulänglichkeit drängen ihm die Bitte um Heilung auf die Lippen. Und hier ist er sich des Beistandes Jahves bewußt: aber wo die tiefsten Tiefen aufbrechen, da fehlt diese Gewißheit.

Schauen wir von hier aus auf andere Fälle, in denen sich Jeremias Bitte an Jahve richtet. Gleich die Berufungsvision ist eine Überredung des widerstrebenden Jeremia durch Jahve. Seine Bitte wird abgelehnt. Oder denken wir an das Fürbittgebet des Kap. 14, — rücksichtslos-überlegen weist Jahve die Petenten ab (15, 1). Die Bitte um Schutz gegen die Nachstellungen der Leute von Anatot, 11, 18 ff., scheint, — entgegen der vorliegenden Form[1]), — ebenfalls wirkungslos verhallt zu sein. Denn der hier vorausgesetzte konkrete Fall scheint den Anlaß zu geben zu der Problemstellung 12, 1 ff., der Frage nach dem Warum des Glückes der Frevler. Und auch diese den Propheten tief bewegende Frage erhält eine abschlägige

[1]) Vgl. Caspari a. a. O. S. 847.

Antwort, eine Mahnung, stark zu sein und der schlimmeren Zukunft fest ins Auge zu sehen. Ebenso klingt die Stelle 18, 18 ff., die gleichfalls um Hilfe gegen Feinde nachsucht, nur in eine leidenschaftliche Bitte, aber in keine Gewißheit des Erhörtseins aus. Schließlich auch in dem genannten Stücke des Kap. 15 geht Jahve am Schlusse mehr tadelnd als erhörend auf Jeremias Vorstellungen ein; jedenfalls findet sich nur eine bedingte Hilfezusage. Beinahe überall das Gleiche: Jeremia bittet, — Jahve schweigt oder lehnt ab.

Und doch gewinnen wir von Jeremia ganz und gar nicht den Eindruck, als wenn er an solchen Konflikten und göttlichen Absagen innerlich zu grunde gegangen sei. Es ist keine Phrase, wenn Jeremia sich von Jahve zu einer „ehernen Mauer" gemacht weiß. Jahve stützt und hält ihn. Er läßt letzten Endes seinen Propheten nicht. Jeremias Stellung zu seinem Volke und zu seinen Gegnern ist nicht die eines Menschen, der sich von Gott verlassen wähnt. Was speziell Jeremias Bitte um Volk und Land angeht, — wohl versagt Jahve die Erhörung, ja, verbietet dem Propheten die Fürbitte. Aber dennoch ist Jeremia davon überzeugt und wird von Jahve dessen gewiß gemacht, daß er, Jahve, schließlich nicht anders kann, als doch Erbarmen zu üben; und leuchtenden Auges kündet er die glückverheißenden Gottessprüche und versenkt sich darein.[1])

Immerhin, der Zwiespalt des Innern bleibt, und nicht immer wird die äußere Anfechtung überwunden. Nur teilweise kommt der Prophet darüber hinweg. Ja, wir müssen sagen, hier gänzlich sich hindurchzuringen, wäre für ihn unmöglich. Auch Jeremia hat noch nicht die Religion der reinen Geistigkeit, die über alles, was es an körperlichen Anfechtungen

[1]) Vgl. 31, 26 und das dazu auf S. 220 ff. Gesagte.

gibt, triumphieren und „weit überwinden“ (Röm. 8, 35 ff.) kann; auch noch ihm ist die innere „Befreiung“ und „Erlösung“ nur gewährleistet, wenn die physische Befreiung oder Erlösung damit Hand in Hand geht. Und Jeremia hat ebensowenig wie andere Große des Alten Bundes den Blick über die Schranken dieses Lebens hinweg erhoben, wo alles, „was hier kranket, seufzt und fleht, frisch und herrlich gehen“ werde, — und doch nur aus diesen beiden Erfahrungen heraus ist ein Loskommen vom äußeren Übel, ein Überwinden der inneren Schwierigkeiten in restloser Weise denkbar. Das Höchste, was das A. T. hierfür hervorgebracht hat, ist das Bekenntnis des Psalmisten: Wenn mir auch Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil!

Aber zu einer ähnlichen Höhe muß sich der Prophet doch auch schon aufgeschwungen haben. Denn sonst hätte ihn die innere Zerspaltenheit und das immer wieder erschallende göttliche Nein zermürben und zerschlagen müssen. Selbst wenn wir nicht zweimal bei ihm die Tatsache ausgesprochen fänden, Jahve sei seine Burg und Zuflucht zur Zeit der Drangsal (16, 19; 17, 17), — es ist zu beachten, daß auch der Dichter des 73. Psalms seine Worte in den Satz ausklingen läßt, daß Jahve seine „Zuflucht“ (מחסה) sei, — selbst dann müßten wir schließen, daß Jeremia in Gott und an Gott irgendwie Halt und Trost findet. Sonst wäre es unmöglich, daß er sich immer wieder von neuem an ihn wendet mit seinen Nöten und Bedrängnissen, daß er in allen Lebenslagen zu ihm kommt, daß er niemals das Bewußtsein hat, Gott sei ihm ferne und unerreichbar. Ja, gerade da, wo ihm die Einsamkeit, in welche ihn sein Prophetenberuf stürzt, wo ihm das Fernsein von den Menschen, das Fehlen der Freude zu erschütterndem Bewußtsein kommt, gerade da erfüllt ihn ein tiefes Glücksgefühl darüber, daß er nach Jahves Namen genannt worden ist (Kap. 15).

Wahrlich, die frohe Gewißheit, Gott zu haben, mit Gott in enger Beziehung zu stehen, muß der tragende Grund seines Lebens sein. Freilich versagt ihm Gott manche heiße Bitte, — aber das Bewußtsein bleibt, der Versagende ist *sein* Gott, der ihn sich ausersah, ehe er aus dem Mutterleibe hervorging. Freilich muß Jeremia als Bote Jahves unendlich vieles leiden, — aber es erhält sich ihm das beglückende Gefühl, es ist seines Gottes Hand, die ihn gefaßt hat (15, 17). Und freilich hat er Stunden, da bäumt sich alles in ihm auf gegen diesen gewaltigen, ihn vergewaltigenden Gott, — aber Gott bleibt doch der Sieger, der Überwinder. Jeremia kann die Möglichkeit eines solchen Ankämpfens nur gegen einen Gott haben, den er sich ganz nahe weiß, dessen Aktivität er in tiefer Seele verspürt. Gerade daß er gegen Gott aufbegehrt, mit Gott ringt, zeigt, in welcher Nähe er ihn fühlt. Faßbar, greifbar spürt er ihn vor sich und in sich. Er hat die Möglichkeit, immer zu ihm sein Du zu sagen, und sei es auch ein Du des Vorwurfs, er kann allezeit das Wort direkt an ihn richten, und sei es auch ein Wort der Verzweiflung. Mochte es ihm noch so schlecht gehen, mochten die Leute vielleicht mit Fingern auf ihn weisen und ihn als einen von Gott Geächteten und Verlassenen bezeichnen, — Jeremia hat es erfahren, daß der „Gott aus der Ferne" seine Blicke überallhin richten kann; den Stunden, deren äußere Lage der Israelit für gewöhnlich als Beweis des Von-Gott-verlassen-seins ansah, verdanken wir die tiefsten der Gebete unseres Propheten.[1]) Daran, daß Jeremia Gott bittet und gegen ihn

[1]) In der Tat kann auf Jeremia die Erfahrung aller Frömmigkeit angewendet werden: „In jedem Gebet liegt doch die Gewißheit eingeschlossen, daß Gott zu den Bitten nicht schweigt" (Balla a. a. O. S. 129). Es handelt sich hier also um Ähnliches wie in dem von Heiler S. 225 f. angeführten Liede des persischen Dichters Jalal-ed-din-Rumi, der die Gottheit zu dem scheinbar vergebens „Allah!" schreienden Menschen sagen läßt: „Und deine Ruf' ‚o Gott!' enthalten meine Antwort: ‚hier bin ich'", sowie in Pascals berühmtem Wort: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest."

aufbegehrt, zeigt sich, daß er Gott besitzt, und wie er Gott besitzt. Man könnte nun auch umgekehrt sagen: das innere Gotthaben kommt ihm so intensiv zum Bewußtsein, daß es sich einen Ausdruck suchen muß — im Gebet.

Und dieses starke Gefühl eines inneren Gott-Besitzens, das all seinem Flehen und Kämpfen zu grunde liegt, ja, es ermöglicht, steht, das geht aus all dem Gesagten hervor, auf einer durchaus persönlichen Grundlage. Nicht weil Jahve der Gott Israels ist, ist das Band so stark, welches Jeremia an ihn kettet.[1]) Jeremia weiß sich in enger, persönlicher Verbindung mit Jahve, der ihn sich von Anfang an zum Propheten ersehen hat. Darum sind seine Gebete getragen und gehalten von dem Bewußtsein der Größe und Macht Jahves (14, 22), die er kräftig an sich selbst verspürt (1, 18; 15, 20; vgl. 20, 11), so daß er Jahve *seine* Burg und Zuflucht nennen kann (16, 19; 17, 17), und darum erbauen sich seine Gebete auf der Gewißheit nicht bloß der Anwesenheit Jahves überhaupt (14, 9^{b}), sondern auch der persönlichen, engen Beziehung und des innigen Verhältnisses zu ihm, Jeremia, selbst (11, 20; 15, 16 gegenüber V. 15). Es bestätigt sich also, daß Jeremias seine Gebete, vorausgesetzt, daß sie sein eigenes Anliegen sind, — anders, wenn er für das Volk bezw. im Namen des Volkes bittet (14, 8f. 22), — auf eine persönliche Basis stellt. Köberle hat recht, wenn er sagt, daß sich bei Jeremia „seine religiöse Gewißheit von der seines Volkes und ihren Grundlagen zu lösen" beginnt. . . . „Nicht, daß er vor anderen persönliche Anliegen hatte, ist das besondere an Jeremia, noch daß er Jahves Hilfe für sie in Anspruch nahm, sondern daß sein Vertrauen in solchen Anliegen außerhalb der Linie lag, in welcher sich persönliche und nationale Motive der Zuversicht berührten." [2])

[1]) Vgl. hierzu und zum folgenden Smend S. 264.

[2]) Köberle, Motive, S. 265 f.

Das Bewußtsein der Gottesnähe haftet vielmehr lediglich am betenden Subjekt und seiner Herzensstellung.

Nun wir klar erkannt haben, daß das starke innere Gefühl des Gotthabens im Wesen Jeremias selbst wurzelt, etwas seinem menschlichen Ich Charakteristisches und Ureigenes ist, läßt sich behaupten: dieses Bewußtsein ist nicht nur seines Betens Unterpfand, sondern ist überhaupt der am tiefsten führende Punkt des ganzen Gebietes, das wir mit dem Namen Verinnerlichung und Vertiefung umschrieben haben. Denn jetzt versteht sich erst recht jene Individualisierung der Religion, von der vorher die Rede war: sie kann nur aus einem Menschen stammen, der sich in tiefer Seele persönlich seines Gottes bewußt ist. Jetzt gewinnt der von Jeremia an anderen und an sich selbst beobachtete Zug des Herzens zur Gottheit die rechte Würdigung: ihn kann deutlich doch erst ein Mensch erfahren und nachempfinden, der den Wert, ja, die Seligkeit des Gottgefundenhabens, des Zieles alles Gottsuchens, an sich verspürt hat. Und jetzt erscheint auch jenes innere Reifen harmonisch in dem Ganzen verankert: wo das Herz ständig unter dem belebenden Strahl der Nähe Gottes steht, da wird die „Selbstreinigung" die notwendige Folge.

Dabei muß beachtet werden: Jeremias inneres Gottergreifen ist nicht etwa eine unbestimmt-schwärmerische Stimmung, sondern es ist ein bewußtes Gotthaben. Hier beginnt nun die vorher erörterte „verstandesmäßige Verinnerlichung" eine prägnante Bedeutung zu erhalten. Wir dürfen das, was dort allgemein über den unabtrennbaren Zusammenhang von Fühlen und Denken im Innenleben Jeremias gesagt worden ist, nun hier im besonderen verwenden: Jeremia fühlt die Nähe der Gottheit nicht stimmungsmäßig-verworren, sondern bewußt. Er weiß, daß er Gott hat. In vollem, klarem Bewußtsein macht er die Erfahrung des Gottbesitzens. Man kann bei ihm von einer Gottes-Gewißheit sprechen.

Aber diese persönliche, subjektive, man kann auch sagen, menschliche Gottesgewißheit[1]) wird ihm nicht von ungefähr, wenn auch natürlich seine Anlage dem entgegenkommt; sondern sie steht und entsteht im engsten Zusammenhang mit seinem Prophetenberuf. Es braucht nicht noch einmal ausgeführt zu werden, wie sich das exegetisch mit Sicherheit ergibt. Die Gebetskämpfe Jeremias, aus denen heraus und innerhalb derer sich die innere Gebundenheit an Gott kundtut, entstammen ja irgend welchen durch sein Prophetenamt geschaffenen inneren oder äußeren Schwierigkeiten. Und dieser — gewissermaßen — äußere Zusammenhang zwischen Gottesgewißheit und Prophetentum spiegelt den inneren Zusammenhang wider. Denn weil Jeremia sich von Anfang an zum Propheten berufen weiß[2]), spürt er das innere Band zwischen sich und der Gottheit, — man könnte auch umgekehrt formulieren: weil er sich seines Gottes so gewiß ist, fühlt er sich als Prophet.

3. Nunmehr kann nachgeholt werden, was sich innerhalb des vorhergehenden Teiles abschließend noch nicht sagen ließ: welches der tiefste Grund für die Fälle ist, in denen Jeremia seinen zeitgenössischen Gegnern die prophetische Qualifikation abspricht und sie für außerstande halten muß, Träger des wahren Jahvewortes zu sein.

Einmal muß sein Urteil über die Echtheit und den Wert des von ihnen gebrachten Wortes in engem Zusammenhang stehen mit ihrer sittlichen Qualität[3]). Aber wie ist es damit bestellt! „Bei den Propheten Jerusalems sah ich Schauderhaftes: sie treiben Ehebruch und gehen mit Lüge um und stärken die Hände der Übeltäter . . .“ (23, 14); über Achab und Zidkijjahu soll das Gericht mit aus dem Grunde ergehen,

[1]) Vgl. übrigens Lazarus a. a. O. S. 28.
[2]) Vgl. auch Haller a. a. O. S. 305.
[3]) Dazu Schwartzkopff a. a. O. S. 100; Riehm, Mess. Weissagung S. 40.

„weil sie Frevel in Israel taten und Ehebruch trieben mit den Weibern ihrer Nächsten . . .", und nachdrücklich erklingt es am Schluß: „Ich bin des kundig und Zeuge, ist Jahves Spruch" (29, 23). Am deutlichsten heißt es 23, 22: „Wenn sie (wirklich) in meinem Rate gestanden hätten, dann würden sie meine Worte mein Volk hören lassen und würden sie ab(zu)wenden (suchen) von ihrem bösen Wandel und der Bosheit ihrer Taten." Und wenn im Anschluß daran das Wort gesprochen wird von dem Gott aus der Ferne und nicht aus der Nähe, vor dem sich nichts verbergen kann, dann erhält dieser Ausspruch nunmehr erst die seinem oben erkannten Sinne zukommende rechte Beleuchtung: sie haben eben nicht in Jahves Rat gestanden, weil der „Gott aus der Ferne", der in die geheimsten Winkel zu schauen imstande ist und alles sieht, was sich vor Menschenaugen sonst verschließt, und säße es auch in der verborgensten Ecke des Herzens, — weil dieser Gott ganz genau weiß, was er von solchen Leuten zu halten hat, deren Arbeit[1]) ja auch ihre ethische Mangelhaftigkeit zur Genüge zeigt.

Jeremia kann es sich nicht anders denken: nur ein sittlich bestimmter Mensch, der den von fern her sehenden Gott nicht zu scheuen braucht, der mit seinem Herzen vor Jahve bestehen kann, darf Träger der Offenbarung sein. Wer Wortverkündiger, wer Mund Gottes sein will, der muß ein Herz haben, das dem Herzensprüfer standhält. Die innere ethische Höhenlage ist dem Jeremia die unumgängliche Voraussetzung des Prophetenberufs.[2])

Es ist anzunehmen, daß es sittliche Persönlichkeiten auch unter Jeremias prophetischen Gegnern gegeben hat, wie es ja überhaupt eine schon längst beobachtete Tatsache ist, daß wir

[1]) Vgl. Schwartzkopff S. 32 f.

[2]) „Er stellte an sich selbst die gewaltigste sittliche Forderung (15, 19) und durfte auch von den Männern neben ihm das Gleiche verlangen." Volz, Kommentar, S. 236.

uns die Pseudopropheten durchaus nicht alle als Ausbünde von Bosheit zu denken haben. Es würde das den oben erörterten Umstand mit erklären, daß Jeremia auch wohl einmal denen, die gegen ihn polemisieren, Worte Jahves zubilligen kann. Aber eben nur dann kann sich Jeremia solch ein Wort als von Jahve stammend denken, wenn aus den sittlichen Handlungen des jeweiligen Propheten klar ersichtlich ist, daß er in tiefer Seele sittlich bestimmt ist.

Denn das ist das Entscheidende: das Wort des sittlichen Gottes und das Innere seines Propheten müssen auf einen Ton gestimmt sein. Es muß ein Konnex bestehen zwischen dem Wort mit seinem Inhalt und dem, was seinem Verkündiger in der Brust wohnt. Wo das nicht der Fall ist, ruft Jeremia sein verdammendes שֶׁקֶר. Erst jetzt kann voll gewürdigt werden, warum Jeremia gerade mit diesem Worte so oft die Tätigkeit der gegnerischen Propheten charakterisiert.[1]) Denken wir daran, daß Lüge ihm das Nichtübereinstimmen von Innen und Außen ist. Die falschen Propheten erheben den Anspruch, auch in ethischer Beziehung als Verkünder des Jahvewillens zu gelten. Dieser Anspruch ist nach Jeremias Ansicht erlogen, weil ihr Inneres nicht auf den ethischen Jahvewillen eingestellt ist. Sie stimmen persönlich nicht mit dem Ethos überein, das der Willenskundgebung Jahves eigen sein muß.

Es kann noch einmal daran erinnert werden, daß man die in ihnen wohnende Gesinnung auch insofern an den „Früchten" erkennt, als ihre persönliche sittliche Unzulänglichkeit, wie es ja schließlich nicht weiter zu verwundern ist, oft genug auf den Inhalt des von ihnen verkündeten Wortes abfärbt, welches sich dann schon an seinem, dem ethischen Willen Jahves nicht entsprechenden, ja, widersprechenden Charakter als „Schauung ihres eigenen Herzens" erweist.[2])

[1]) Vgl. hierzu und zum folgenden das auf S. 119 Angedeutete.

[2]) Vgl. 23, 16 u. 14[b]. 17. 22 sowie S. 115 ff.

Und was von dem Ethischen gilt, muß auf das Religiöse ebenfalls zutreffen: erkannten wir doch bei Jeremia das Bewußtsein des Gottbesitzens als das haltende Fundament seines inneren Lebens überhaupt. Es ist ja, — und nicht bloß für Jeremia und seine Zeit, — das Sittliche nur dann lebendig, wenn es sich verkörpert in dem persönlichen Gott. Ohne Zweifel kann sich Jeremia keinen Wortverkündiger denken, dem Jahve nicht als lebendige Realität vor der Seele steht.

Hier kann ein Wort genannt werden, das Jeremia zwar nur im allgemeinen in bezug auf die רשעים sagt, wobei er aber durchaus mit denken kann an die, von denen die „Ruchlosigkeit ausgeht über das ganze Land" (23, 15), die „falschen" Propheten, —: Ihrem Munde ist Jahve nahe, aber ihren Nieren fern (12, 2). Die Nieren sind der Sitz der Regungen des „Herzens", wie wir sagen würden, die Wohnstätte der Gefühle[1]), sie sind gewissermaßen das Feinste im Körper, die Quelle der Lebenstiefen. Hier, innen, muß der Zusammenhang mit Jahve vorliegen und nicht bloß in dem äußeren, gesprochenen Wort. Und wem diese innere Verbindung mit Jahve mangelt, und wer doch mit dem Wort eine solche zu besitzen scheint,[2]) der ist in Jeremias Augen ein Lügner, das Wort, das er spricht, eine Lüge.

Schließlich muß noch jenes Letzte auch in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen: der innere Konnex mit der Gottheit,

[1]) Die Nieren sind der Sitz des Unmuts (Ps. 73, 21), der Freude (Prov. 23, 16; Hi. 19, 27?), auch wohl des „Gewissens" (Ps. 16, 7). Sind sie mit „Herz" zusammengestellt, so bezeichnet das alles, was der Mensch von innen hat (Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12; Ps. 7, 10; 26, 2). — Als Sitz der Gefühle werden sonst noch die Eingeweide angesehen (Jes. 16, 11; 63, 15; Jer. 4, 19; 31, 20 u. ö.) sowie die Leber (Thr. 2, 11; A. Frh. v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen 1900, S. 7 f.; sonst IV. Rawl. 60+ C. Rev. 20 u. ö., vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 143).

[2]) Dieser klare Inhalt des Wortes 12, 2 bestätigt ebenfalls, daß wir im Recht sind, den Ausspruch mit auf die „falschen Propheten" zu beziehen.

ohne den sich Jeremia keinen Propheten denken kann, muß, seiner eigenen Erfahrung entsprechend, ein bewußtes Gottbesitzen sein. Erst da wird von wirklichem Gotteswort im Sinne Jeremias die Rede sein können, wo der so, wie eben erörtert, disponierte Mensch vollbewußt ihm gegenübersteht und es sich klaren Sinnes aneignet. Wer sollte auch sonst wohl zwischen Gotteswort und eigenem Herzensinhalt unterscheiden können, wie es Jeremia doch tut und verlangt?

Für Jeremia ist diese Tatsache von Bedeutung in bezug auf seine Stellung zu den Träumen. Unbedingt ist Oehler zuzustimmen, der darüber sagt: „Wenn gleich der Schlaf vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr des Menschen von der Außenwelt dem Weben des göttlichen Geistes in der Menschenseele besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand nicht gehörig dazu disponiert, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חזון לבּ Jer. 23, 16) von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden.“ [1]) Ein Traum wird für Jeremia nur dann Offenbarungswert haben können, wenn ihm ein entsprechender Prozeß wachen Bewußtseins zur Seite geht. Jeremia muß es deswegen ablehnen, „daß prophetische Aussprüche nur auf die Autorität von Träumen hin . . . ohne weiteres als Gotteswort . . . verkündet werden“.[2]) Damit ist aber doch, das sollte man ruhig zugeben, ausgedrückt, daß von Jeremia dem Traum grundsätzlich der Offenbarungscharakter abgesprochen wird.[3])

---

[1]) Oehler a. a. O. S. 744, vgl. Ewald, Bd. I, S. 15.

[2]) Giesebrecht, Berufsbegabung, S. 45; vgl. Lazarus S. 15 und Sellin, Prophetismus, S. 212.

[3]) „Daß in Jeremias Gedankenwelt der Offenbarungstraum einen Platz hat“ (Hänel S. 138), läßt sich durch keine Exegese beweisen. Denn das ist doch die Meinung der von Hänel herangezogenen Stelle 23, 25 ff., daß Jeremia sagt, der Traum reiche nicht aus, um Jahves Wort als solches zu legitimieren. Übrigens beweist Hänel auch nur, daß der Traum

Diese Erwägung bestimmt das kritische Urteil über 23, 25 ff.; 27, 9; 29, 8 f. So sehr man im Recht ist, die letzte Stelle gänzlich der Überarbeitung zuzuweisen und auch bei den anderen eine solche anzunehmen: der Sinn ist jeremianisch. In 23, 25 ff. vor allem erscheint das Stück, — dessen Urform, wie gesagt, nicht mehr zu ermitteln ist, — irgendwie dem Zusammenhang angehörig. Denn der — als ursprünglich erkannte — V. 28^{b} scheint doch mit geprägt zu sein in Hinsicht auf den Unterschied von bewußter und von Traumoffenbarung.

Auch 31, 26 widerspricht dem nicht: „Darüber erwachte ich und schaute auf, und mein Schlaf war mir angenehm." „Gutmütigen Spott" (Duhm) kann ich hier ebensowenig wie Cornill heraushören, eher wie dieser „einen Seufzer, ein tief schmerzliches: Es war ein Traum! Es wäre zu schön gewesen!" Indessen darf diese Formulierung nicht besagen wollen, daß der Sprecher des Wortes V. 26 das vorher Berichtete als einen Traum ansehe.[1]) Denn die Identifikation von „Traum" und „Schlaf" ist unzulässig, vielmehr empfindet der Hebräer deutlich Traum und Schlaf als zwei verschiedene Dinge;[2]) es wäre

nach Jeremias Ansicht nichts Gottwidriges sei, — das mag richtig sein. Aber das heißt doch noch nicht, daß Träume nun für Jeremia Mittel der Gottesoffenbarung seien!

[1]) So Duhm, Israel. Proph., S. 249, Mowinckel S. 47, Hänel S. 132 ff.

[2]) Nur scheinbar lassen sich Hi. 33, 15; Dan. 2, 1 dagegen geltend machen. In Hi. 33, 15 sollen בחלום und בתנומות nicht so einander korrespondieren, daß die gleichmäßig eingeleiteten Worte auch gleichmäßigen Sinn hätten. Vielmehr beweist der Zwischensatz „wenn Tiefschlaf auf Menschen fällt", daß auch der dritte Versteil die Zeit (und den Ort) der Traumoffenbarung angeben soll. Es ist daher, wie es z. B. Umbreit (Das Buch Hiob, Heidelberg 1824) tut, das erste ב mit „im", das zweite mit „beim" zu übersetzen. Entsprechend auch Duhm und Budde, obwohl sie den Zwischensatz streichen. In Dan. 2, 1 scheint das letzte Sätzchen ושנתו נהיתה עליו doch eine Parallele geben zu sollen zu dem vorhergehenden „sein Geist geriet in Unruhe", so daß, wie auch immer der Text laute, der Sinn am treffendsten wiedergegeben ist mit der Übersetzung „um seinen Schlaf war es geschehen", vgl. besonders Marti z. St.

seltsam, wenn der hier Redende, um den Traum als schön zu bezeichnen, den Schlaf süß nennen würde. Ebensowenig scheint mir hier Sach. 4, 1 zum Vergleich herangezogen werden zu können. An dieser Stelle wird der Zustand des Propheten im Moment der Offenbarung mit dem des Schlafes verglichen (aber nicht Schlaf genannt, vgl. das כ!); das tertium comparationis ist das starke Hingenommensein, das völlige Aufgehen in dem Anderen, das gänzliche Zurücktreten des eigenen inneren Besitzes.[1]) Ob das für Jeremia zutrifft, scheint nach all dem sonst bei diesem Propheten Beobachteten zweifelhaft; er würde den Zustand, in dem ihm das Wort Jahves kommt, eher durch ein Wachsein aller inneren Kräfte charakterisieren. Sondern das richtige Verständnis scheint mir v. Orelli zu haben, bei dem es heißt: „Der Prophet hat sich in dies süße Zukunftsbild versenkt, es hat sein Bewußtsein länger festgehalten: nun ermannt er sich wie ein Erwachender, stellt sich dem Zustand, in dem er sich befand, noch einmal prüfend gegenüber (וראה) und heißt ihn gut, wohltuend. Von eigentlichem Schlaf ist nicht die Rede, da kein Zeichen dafür spricht, daß Jeremia diese Offenbarung schlafend als Traum empfangen habe. Er war kein Träumer (23, 25 ff.), aber wie ein Träumender der rauhen Wirklichkeit eine Weile entrückt durch die selige Aussicht, welche Gottes Wort ihm eröffnet hatte. Beim Erwachen zum Bewußtsein der wirklichen Gegenwart kam ihm das Ausruhen des Geistes in jenem Zukunftsbild wie ein stärkender Schlaf vor.“ [2]) Also ein Niederschlag des Eindruckes, den das

[1]) Vgl. die „gottgesandte plötzliche Lähmung“ in Ps. 76, 6 und Duhm z. St.

[2]) C. v. Orelli, Der Prophet Jeremia übersetzt und ausgelegt (Kurzgef. Komm. zu der Heil. Schr. A. u. N. T.), 3. Aufl., München 1905. Vgl. Oehler, 3. Aufl., S. 766 f. So versteht auch Volz den Vers; allerdings hält er ihn für die Glosse eines „getrösteten Lesers“, vor allem darum, weil Jeremia „seine Weisagungen nicht im Schlaf empfangen“ habe, — eine Begründung, die Volz' eigenem Verständnis des V. widerspricht. Vgl. auch die nächste Anmerkung.

Jahvewort auf Jeremias Seele macht, liegt hier vor. In diesem Sinne darf das Wort der Cornill'schen Deutung entsprechend verstanden werden, — wie durchzogen von einem wehmütigen Ton: Es wär' so schön gewesen![1])

Mithin muß es dabei bleiben, daß Traumoffenbarungen von Jeremia selbst uns nicht berichtet werden, und daß er dem Traumzustand als einer Form für die Entgegennahme des Jahvewortes prinzipiell ablehnend gegenübersteht. Es ist festzuhalten, daß die Klarheit des Bewußtseins für Jeremia zu der vorher gekennzeichneten dispositio hinzukommt.

Sowohl was die Klarheit des Bewußtseins als auch was die religiös-ethische dispositio anbelangt, steht Jeremia hier in unmittelbarem Zusammenhang mit den älteren Propheten. Auch sie können es sich nicht anders denken, als daß eine religiös-sittliche Persönlichkeit die erste Vorbedingung für einen Propheten ist; auch ihre Reden erwecken den Eindruck eines klaren, wachen Bewußtseins. Ja, Jesaja hält einen klar bewußten Zustand für ein unumgänglich notwendiges Kennzeichen des rechten Propheten (28, 7). Und doch ist auch hier ein wesentlicher Unterschied. Einmal findet sich bei Jeremia die religiös-sittliche dispositio gegenüber der bei den älteren Propheten vorhandenen in dem Maße vertiefter, als bei Jeremia überhaupt eine Vertiefung und Verinnerlichung der in Frage kommenden Gebiete statt hat. Und dann gilt hiervon wie auch von der Klarheit des geistigen Zustandes, daß das Unreflektierte,

[1]) Bei diesem Verständnis aber hat das Wort den m. E. besten Sinn in dem Munde dessen, von dem die plastischen Schilderungen der seligen Zukunft aus dem Kap. 31 herrühren, d. h. des Jeremia. Denn es ist psychologisch begreiflicher, wenn Jeremia sein eigenes persönliches Hingenommensein von den lichten Zukunftsbildern mit dem „Schlaf" vergleicht, als wenn wir hier den Ausspruch der Stimmung eines Späteren hätten, der Jeremias Worten doch immerhin nicht die subjektive Teilnahme entgegenbringt wie der Prophet selber.

ja, mehr Unbewußte der Älteren einem oft gedanklich Verarbeiteten und stets Bewußten bei Jeremia gewichen ist. Vor allem muß hervorgehoben werden: die von den älteren Propheten verlangte bezw. bei ihnen vorausgesetzte Klarheit des Bewußtseins erstreckt sich nie auf ihr persönliches Verhältnis zur Gottheit, das eben außer Debatte steht; sondern immer geben sie sich ihrer Aufgabe hin, Willenskünder Jahves zu sein, ohne sich gedanklich damit auseinanderzusetzen. Also gerade das, was bei ihnen im Wesen der „Passivität" liegt, was das Eigentümliche ihrer Stellung zu Gott ausmacht, — daß sie sich ganz unter den kraftvollen Gotteswillen stellen und auf Eigenes verzichten, — ist bei Jeremia in charakteristischer Weise modifiziert.

Drittes Kapitel.

Das Ergebnis.

Um das Ergebnis zu überschauen, zu sehen, wie es sich vorbereitete und was es bedeutet, ist es notwendig, noch einmal in helles Licht zu stellen, in welcher Weise innerhalb des klassischen Prophetentums die Stellung des Propheten zu Gott sich gewandelt hat.

Bei den älteren Propheten fanden wir vorherrschend eine eigentümliche Passivität. Sie wissen sich als Verkünder des göttlichen Wortes, mehr nicht. Ihr menschliches Ich kommt für sie nur in Betracht, soweit es sich um Ziele Jahves handelt. Deshalb hat es zunächst den Anschein, als ginge die „Offenbarung" durch sie hindurch, ohne das menschlich Tiefste in ihnen in Bewegung zu setzen. Erst die weitere Betrachtung ergab, daß sich diese Behauptung in solcher Schärfe nicht aufrecht erhalten läßt. Sondern es lebt auch in ihnen in tiefer Brust

ein Etwas, das wir als eine Art betenden Grundgefühls bezeichneten, ein tiefes, geheimes Dusagen der Seele zum Ewigen. Es ist wie ein Mitschwingen der Seele bei dem gewaltigen Aufgebot innerer Kraft, mit der sie sich der Gottheit in die Arme werfen, gleichsam aus dieser charakteristischen Passivität herausfließend. Es ist wie eine Resonanz des tiefen Innern auf die machtvolle Aktivität Gottes, wie ein unbewußtes Reagieren ihres Ich. Und weil dies nicht mehr jenes „Gott wirken lassen", welches das eigentliche Charakteristikum der Prophetie ist, sondern ein, wenn auch leises, so doch eigenständiges „Wirken" ist, so haben wir hier ein erstes, stilles Sichrühren des Persönlichen, des Menschlichen in der Stellung der Propheten zu Gott. Es ist ohne Frage herausgewachsen aus dem Prophetenamt; muß es doch beurteilt werden als seelisches Äquivalent ihres prophetischen Bewußtseins, als eine Art Widerhall des göttlichen Sturmbrausens, das über sie kommt. Aber unter der Wucht der Gotteskraft regt, gleichsam zum Leben gerüttelt, das menschliche Ich, die Seele die Schwingen.

Auch Jeremia nennt sich Prophet. Mehr als das, er fühlt sich als Prophet, so gut wie jene. Als Träger der Gottesoffenbarung, als Verkünder des Gotteswillens weiß auch er sich. Und doch sahen wir, wie er nicht auf gleicher Stufe steht mit seinen prophetischen Vorgängern. Er ist nicht mehr das Werkzeug Gottes, wie sie. Sondern in das Verkündete, das Objektive, mischt sich, wie wir sahen, mehr und mehr das Subjektive des Verkündenden hinein. Ja, wir konnten feststellen: in dem Maße, wie das „Objektive" zurücktritt, gewinnt das „Subjektive" an Boden. Und dieses Subjektive, das wollte die vorher gegebene Betrachtung zeigen, faßte sich uns zusammen in einer eigenartigen Vertiefung und Verinnerlichung, als deren tragender Grund und zugleich Höhepunkt die starke, persönliche Gottesgewißheit sich nachweisen ließ, die als im engen Zu-

sammenhang stehend beurteilt werden konnte mit Jeremias Prophetenamt.

Der Unterschied in der Stellung Jeremias zu Gott von der der älteren Propheten liegt also in dem Hervortreten des Menschlich-Frommen, Persönlich-Vertieften, Subjektiv-Religiösen auf Kosten des Prophetischen.[1])

Diese Modifikation wurde möglich einmal dadurch, daß es eine besonders tief veranlagte Persönlichkeit ist, die sich hier zum Prophetenamt berufen fühlt. Trotzdem wäre diese Tatsache zur Motivierung jenes Schrittes allein unzulänglich; denn auch die älteren Propheten waren zweifellos Männer eines reichen Innenlebens. Vielmehr kommt als Zweites dazu der Umstand, daß die Wirksamkeit jener gleichsam als etwas Fertiges vor den Augen der Nachwelt lag und die Folgen dieser ihrer Tätigkeit sich dem religiös-ethischen Leben Israels mitgeteilt hatten. In welcher Weise das dazu beigetragen hat, dem Aufkommen des „Individualismus" die Wege zu ebnen, war bereits erörtert worden: der „Individualismus" konnte erst in einer Zeit in die Erscheinung treten, wo die ihn ermöglichenden Faktoren nicht sich herausbildeten, sondern bereits fest herausgebildet waren, — d. h. eine Zeitlang nach dem Auftreten jener Männer. Fühlte sich Jeremia aber als Prophet, wie sie, dann mußte diese seine Prophetentätigkeit entsprechend seiner Veranlagung und gemäß dem von ihnen ererbten allgemeinen geistigen Besitz, — d. h. also gemäß dem, was auf Grund der älteren prophetischen Arbeit einem mehr Subjektiven die Bahn machte, — auf ihn selber einwirken. Das, was bei den älteren Propheten noch ein nicht klar zu bestimmendes Gebetsgefühl gewesen war, konnte nunmehr zu jenem stark persönlichen, deutlich bewußten inneren Besitz, der Gottesgewißheit werden.

---

[1]) Zu ähnlichem Ergebnis kommt auf anderem Wege Kurtz, S. 59.

Die Berechtigung, von jenem zu diesem eine gerade Linie zu ziehen, zeigt sich darin, daß beide innere Erscheinungen in und mit dem Prophetenberuf in den betreffenden Persönlichkeiten entstehen und daß beide, mehr oder weniger, die Antwort der Menschenseele auf die göttliche Einwirkung darstellen.

Auf diese Weise ist im engsten Zusammenhang mit dem Prophetismus, ja, aus ihm heraus das erwachsen, was man den religiösen Individualismus zu nennen pflegt.

2. Aber hat es einen solchen nicht schon immer gegeben? Im A.T. wird uns auch vor Jeremia oft von Gebeten berichtet, die vom einzelnen aus sich zur Gottheit erheben. Greiff, der hierzu das Material gesammelt hat, zieht die Folgerung, daß ein Unterschied „in dem persönlichen Verhältnis zu Jahve" zwischen Jeremia einerseits und älteren und späteren Gottesmännern andererseits „überhaupt nicht" vorliege.[1])

Unbedingt ist Greiff zuzustimmen, wenn er sagt: „Wenn im Volke das Bewußtsein lebte, Jahve ist uns allezeit nahe, er ist uns ein williger, starker Helfer, und dies Bewußtsein kündet jede Seite des A.T., dann wäre es schlechterdings ein Wunder zu nennen, wenn nicht auch der Einzelne Gott die Not seines täglichen Lebens vorgetragen hätte."[2]) Aber hierin liegt schon zugleich die von Greiff nicht genügend beachtete Tatsache beschlossen, daß der altisraelitische Fromme zu seinem Gott kommt, weil es der Gott des Volkes ist, dessen machtvolle, geschichtliche Führungen ein Vertrauensverhältnis ermöglicht haben.[3]) Als ein Angehöriger dieses Volkes fleht der einzelne

[1]) Greiff a. a. O. S. 93, vgl. S. 2. 89.

[2]) Ebd. S. 92; vgl. M. Kegel, Das Gebet im A.T., Gütersloh 1908, S. 14; Gunkel, Proph., S. 82; besonders ausführlich E. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft I, Leipzig 1896, S. 140 ff.

[3]) Gerade auf diesem entscheidenden Punkt als die „selbstverständliche Voraussetzung" für „das Bewußtsein eines persönlichen Verhältnisses zu Gott" hat Sellin S. 150 treffend hingewiesen; ebenso Hempel a. a. O. S. 17.

zu Jahve; daß Jahve keinen Israeliten verläßt, ist der Grund der Erhörungsgewißheit. Bei Jeremia hingegen steht die Gottesgewißheit auf einer persönlichen Grundlage. Ihm als einem von Gott Ergriffenen, als einem Propheten ergibt sich die persönliche Herzensstellung zur Gottheit. Es ist natürlich auch der Gott Israels, dem seine Seele sich zuneigt. Aber die tiefe Gottesgewißheit entstammt dem persönlichen Eindruck seines Prophetenberufs auf ihn selber, ist rein subjektiv begründet und entstanden. Daß dies innere Gottbesitzen, auch historisch betrachtet, erst bei Jeremia möglich sein konnte, ist im Vorigen gezeigt worden.

Darf es also als sicher gelten, daß der „religiöse Individualismus", so wie er sich bei Jeremia findet, religionsgeschichtlich ein Neues ist, so können wir nunmehr nach der Bedeutung dieser Tatsache fragen.

Mit dem Durchbruch des Individuellen in der Religion ist, darauf ist ja schon oft aufmerksam gemacht worden, ein religionsgeschichtlich hochwichtiger Fortschritt prinzipiell vollzogen: der vom Partikularismus zum Universalismus. Der Schritt kam nicht von heute auf morgen. Die israelitische Religion hätte nicht Weltreligion werden können, wenn in ihr nicht von vornherein die Möglichkeit dazu gelegen hätte.[1]) Und gerade bei den älteren Propheten sieht man, wie sich ihr Gesichtskreis und damit die Machtsphäre ihres Gottes immer mehr erweitert. Und die von Jeremias Vorgängern so sehr betonten sittlichen und religiösen Momente sind im Kern bereits etwas Über-Nationales. Aber bis zu Jeremia hin steht eben der Mensch als Israelit seinem Gott gegenüber. Erst bei ihm, wo der einzelne als einzelner, der Mensch als Mensch vor Gott tritt, fallen grundsätzlich die völkischen Schranken, kann an sich der

[1]) Vgl. Köberle, Alttest. Offenbarung, S. 11.

Mensch, wo und wer er auch sei, mit der Gottheit in Verbindung treten, ist dem Universalismus, dem Monotheismus prinzipiell die Bahn freigemacht.

Auch sonst finden sich bei Jeremia Fingerzeige dafür, daß sein Leben und Verkünden eine weitere Etappe darstellt zum Universalismus, auch über dessen grundsätzliche Möglichmachung durch den an seiner Person haftenden religiösen Individualismus hinaus. Es ist zunächst daran zu erinnern, daß seine Anschauungen und Aussagen über die Stellung anderer zur Gottheit naturgemäß beeinflußt sind durch das von ihm persönlich in dieser Beziehung Erreichte. Denn ist seine persönliche Gottesgewißheit die tiefste Quelle für die mannigfache Verinnerlichung, die sein Wesen durchzieht, so folgt die Übertragung des für ihn in Bezug auf sein Verhältnis zur Gottheit Geltenden auch auf die Stellung, wie sie andere zur Gottheit einnehmen bezw. einnehmen sollen, gleichsam automatisch. Zur mehr formalen Bekräftigung kann hier noch einmal auf 4, 10[1]) und 14, 7—9[2]) verwiesen werden, wo Jeremia seine Art, mit der Gottheit zu verkehren, wie selbstverständlich überträgt auf die Form der Stellung der gegnerischen Propheten bezw. des Volkes zu Jahve. Und dafür, daß diesem formale ein materiale entspricht, sei noch einmal erinnert an das tiefe Verständnis, das Jeremia für den sehnsuchtsvollen Zug der Menschenseele zur Gottheit besitzt, der nicht dem Israeliten als solchem, sondern dem Menschen als Menschen eigen ist. Darum steht Jeremia auch den Heiden durchaus nicht mit der üblichen Exklusivität gegenüber,[3]) obgleich er sich über die Nichtigkeit

[1]) Vgl. S. 114; 155.

[2]) Vgl. S. 147, Anm. 1.

[3]) „He looks with the same sympathy on the other nations that he feels for his own people"; N. Schmidt, The Book of Jeremiah (The New World, IX, 1900, p. 655—73) p. 673. Natürlich ist dadurch eine Verkündigung des Unheils gegen fremde Völker nicht unmöglich ge-

ihres Götzendienstes völlig klar ist.[1]) Er ist allerdings imstande, ihre Treue in bezug auf ihre Gottesverehrung seinem Volke als Muster hinzustellen (2, 10 f. 18, 13). Doch ist damit kein zustimmendes Werturteil über den Kultus der Heiden ausgesprochen, ganz im Gegenteil. Wohl aber ist es Jeremias Meinung, daß es unter den Heiden Treue, Pietät, ja, Frömmigkeit gibt. Ob Jeremia wohl zu solchem freimütigen Bekenntnis sich aufgeschwungen hätte, wenn er nicht gewußt hätte, daß wahre Religiosität nicht besteht im Ausüben irgend welcher Riten, sondern in einer inneren Bestimmtheit des die kultischen Übungen Vollziehenden, also nicht im Äußeren, im Objekt, begründet liege, sondern im Subjekt? Es ist dem Jeremia durchaus zuzutrauen, daß er auch der Hoffnung einer einstigen „Bekehrung" der Heiden sich nicht verschlossen hat (12, 14 ff. 16, 19 f.); dieser Gedanke folgt ja unmittelbar aus der Anerkennung einer treuen Frömmigkeit bei den Heiden und der Erwägung der Nichtigkeit ihrer Götter. Gerade das letzte Moment kommt einem Öffnen der Türe für den Universalismus gleich. Ist Jahve der in Wahrheit einzig existierende, dann ist er damit auch der überall vorhandene Gott, zu dem man im fernen Babylon ebensogut beten kann wie im heimischen Israel (29, 7).[2]) Die oben[3]) mehr aus formalen

macht, wie Schmidt annimmt (vgl. Duhm zu 1, 5 und Erbt dazu S. 113). Sonst müßte ja auch die Vernichtungsdrohung gegen das eigene, von Jeremia so heiß geliebte Volk ein Ding der Unmöglichkeit sein. Es hieße den Rahmen dieser Untersuchung überschreiten, wollte ich der Echtheitsfrage der Kapp. 46—51 nachgehen, zumal sie für unseren Zweck wenig ergiebig sind. Grundsätzlich ist gegen jeremianische Abfassung von Teilen dieser Kapitel nichts einzuwenden; was einem Amos und Jesaja recht ist, kann einem Jeremia billig sein. Die Sprache verrät oft einen hohen Dichtersinn. Auch die sachlichen Voraussetzungen stimmen vielfach am besten zur jeremianischen Zeit. — Zu Volz' These der Unechtheit sämtlicher Fremdvölkerorakel sei auf meine Besprechung von Volz' Kommentar, Th.L.Z. 1922, S. 394 verwiesen.

[1]) Vgl. 2, 5. 8. 11; 8, 19; 16, 19 f.; 18, 15.

[2]) Vgl. Procksch a. a. O. S. 90 f. [3]) S. 93.

Gründen behauptete Erweiterung des Umfangs für das von Jeremia verkündete Wort über die Grenzen Israels hinaus erweist sich also sachlich als zutreffend.

Freilich, reiner Universalismus ist das alles noch nicht. Sondern es sind nur Wege zu diesem Ziele hin. Ich möchte sagen, den folgerichtigen Universalismus kann Jeremia noch nicht haben. Denn bei ihm ist noch alles zu sehr im Werden; und um das, was bei ihm aus dem Leben quillt und sich ihm als einer tief empfindenden und ringenden Persönlichkeit ergibt, in seiner Bedeutung zu erfassen oder gar systematisch zu gestalten, dazu ist er weder imstande noch veranlagt.[1])

Jeremia hat für den Universalismus die grundlegenden Voraussetzungen geschaffen. Das zeigt auch die Weiterentwickelung bei Ezechiel, — eine Entwickelung, der allerdings der Niederbruch Israels als eines politischen Staatswesens und die praktische Zerstörung des nationalen Zusammenhalts Vorschub geleistet hat.[2]) Bei Ezechiel ist der Individualismus, den Jeremia sich gleichsam erst erkämpfen muß, gewissermaßen vorausgesetzt und braucht nicht mehr persönlich erarbeitet zu werden. Sondern das Bewußtsein, als Mensch vor der Gottheit zu stehen, ist für ihn eine Selbstverständlichkeit; man denke an die Anrede „Menschenkind". Die seiner ganzen Anlage entsprechende, mehr theoretische, fast systematische Auseinandersetzung mit dem Individualismus zeigt an, daß wir uns auf

[1]) Hierzu und zum folgenden sei noch einmal an das auf S. 185 f. über den Unterschied zwischen Jeremia und Ezechiel Gesagte erinnert.

[2]) Das betont gleichfalls, auch betreffs der vorexilischen Entwickelung, Hempel S. 17 f. 39; vgl. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Bd. II, Stuttg. und Berlin 1921, S. 18. Doch darf dem gegenüber, das gilt ganz besonders gegen Meyer, nicht unterschätzt werden, wie die Entwickelungsgeschichte des inneren Lebens wohl durch jenes Äußere angeregt und gefördert werden kann, aber letzten Endes ihren eigenen Gesetzen folgt, die sich im tiefsten Grunde als das Entscheidende und wahrhaft Lebenschaffende erweisen.

dessen zweiter Stufe befinden, — übrigens ein indirekter Beweis dafür, daß ein Leben und Erleben eines Mannes, wie es Jeremia ist, notwendig vorausgegangen sein muß; das Aufkommen der „individuellen Frömmigkeit" bei Jeremia gründet sich also nicht bloß auf seine „Konfessionen"![1]) — Daß auch bei Ezechiel der Universalismus kein völliger ist, liegt an seinem starren Partikularismus. Er verfolgt den Partikularismus bis in seine letzten Konsequenzen hinein; weil ihm Israel alles ist, gelten ihm die Heiden praktisch so sehr als ein Nichts, daß sie schrankenlos als Staffage für Jahves und seines Volkes Ehre Verwendung finden. Freilich ist der auf die Spitze getriebene Partikularismus sachlich schon Universalismus; Israel und seine Zwecke sind eben „alles in allem"; aber Ezechiel hat zu wenig Interesse an allem, was nicht Israel ist, um ihn auszusprechen. Den Schlußstein zu dieser Entwickelung hat erst der unbekannte Dichterprophet des Exils gelegt, der Jeremia und Ezechiel hinter sich hat.

3. Mit dem soeben dargelegten, durch Jeremias individuelle Frömmigkeit verursachten religionsgeschichtlichen Fortschritt ist deren Bedeutung nicht erschöpft. Sondern vor allem muß nunmehr gefragt werden: was hat Jeremias innere Stellung zur Gottheit im Unterschied von den älteren Propheten *als solche* für eine Bedeutung? Offenbar treten wir damit an den Hauptpunkt heran. Denn im vorhergehenden ging es doch mehr oder weniger um die aus jenem inneren Gottbesitzen sich ergebenden bezw. herausgeflossenen äußeren Folgen. Jetzt aber muß gefragt werden, wie Jeremias neugewonnenes Verhältnis zu Gott *an sich* von Wert gewesen ist für die Stellung der Menschen zu Gott; also um die religionsgeschichtliche Bedeutung des von Jeremia gegenüber den älteren Propheten neuerrunge-

[1]) Vgl. Hölscher S. 399.

nen inneren Besitzes auf dessen eigenstem, innerstem Gebiet soll es sich nunmehr handeln.

Um hier klar zu sehen, erinnern wir uns noch einmal daran, in welchem Zusammenhang jenes tiefe Grundgefühl mit dem sonstigen Tun und Wollen der älteren Schriftpropheten steht. Es ist das, was die eigenartige „Passivität" lebendig begleitet, was der starken göttlichen Aktivität menschlich korrespondiert, gleichsam das Wachwerden des Echtmenschlichen unter dem Lichtglanz der Sonne, in dem das Leben und Wirken der Propheten geschieht.

Bei Jeremia ist dieser Funke zu einer hellen Flamme entfacht. Denn auch er vollzieht jene Verinnerlichung in seiner Eigenschaft als Prophet, als der er sich durchaus weiß. In Auseinandersetzung mit der durch seinen Prophetenberuf geschaffenen inneren und äußeren Lage wird ihm uns seine tiefe Gebundenheit an Gott erst recht fühlbar. Das hohe Bewußtsein, nach Jahves Namen genannt zu sein, bringt sein Gemüt zum freudigen Schwingen. Nicht erst von seiner Berufung an weiß er Jahves Auge auf sich gerichtet; ewigem Ratschluß entstammt sein Prophetenamt, — ist es ein Wunder, wenn er so stark das Band empfindet, das ihn an seinen Gott kettet? Daß er Prophet ist, und daß seine Seele fest und klar die Gottheit ergreift, gehört für ihn unabtrennbar zusammen. Jenes mehr Objektive und dieses Subjektive lassen sich nicht voneinander scheiden. Entsprechend dem für die älteren Propheten Gesagten ist auch Jeremias Bewußtsein, Gott zu haben, der persönliche Niederschlag seines Prophetentums; das Prophetische setzt sich bei ihm persönlich um in jene innere Gottesgewißheit.

In dem Maße nun diese Gottesgewißheit Jeremias lebendiger, bewußter und tiefer ist gegenüber dem unreflektierten Grundgefühl der älteren Propheten, — in dem Maße hat Jeremia die persönliche Religiosität des Prophetismus erst eigentlich

erweckt und zu einer Lebensmacht gestaltet. Bei Jeremia wird die Seele sich der Gemeinschaft mit Gott bewußt, bei ihm erwachen die inneren Kräfte zum klaren Leben, bei ihm findet sich zum ersten Male ein wirklicher Verkehr der Seele mit Gott.

Wenn Jeremia die persönliche Religiosität der Propheten erfaßt und lebendig gestaltet, dann hat er damit nicht bloß das Tiefste, sondern vielleicht auch das Wertvollste fruchtbar gemacht, was der Prophetismus besitzt. Die ethischen Maximen der großen Propheten haben Jahrhunderten ihren Einschlag gegeben, sind schließlich aber nur das Fundament für einen höheren Bau. Der prophetische Gottesbegriff, so gewaltig er ist und so lebendig-kraftvoll er den einen, großen Gott herausgestellt hat,[1]) bleibt letzten Endes doch völkisch gebunden und ist nur eine Vorstufe jenes anderen, der bestimmt wird durch das Johanneswort „im Geiste und in der Wahrheit". Das prophetische Messiasideal reicht nicht an seine „Erfüllung" heran. Der Prophetismus ist zweifellos einer der gewaltigsten Hebel zur Förderung der Geschichte des menschlichen Geistes, ist die bedeutendste Erscheinung der vorchristlichen Religionsgeschichte, — aber alles, was er bringt, muß mit Notwendigkeit in den Zusammenhang der Geschichtsperiode eingegliedert werden, der er angehört. Er hat die Geschichte bewegt, bleibt aber selbst nur ein Stück Geschichte. Jeremia hat den Punkt innerhalb des Prophetismus ans Licht gebracht, der nicht der Geschichte angehört, der außerhalb der Geschichte steht. Denn Völker und Epochen, geschichtliche Bewegungen und geistige Richtungen, sie kommen und gehen, unterliegen der Entwickelung, stehen und fallen im Strome der Zeit. Nur der Mensch bleibt immer derselbe mit seinem Suchen und Sehnen, mit seinen Grübeln und Fragen, mit seinem Wollen und Wünschen, der Mensch mit seiner

[1]) Vgl. besonders die Ausführungen Gunkels, Proph., S. 93 f.

menschlichen Seele. Wo eine geistige Erscheinung die Tiefen der menschlichen Seele wirklich befruchtet, hat sie den bleibendsten, ewigen Wert. Als dem Jeremia aus dem starken Von-Gott-ergriffen-sein, aus der gewaltigen, göttlichen Aktivität, wie sie nur ein Prophet erlebt, die persönliche Gottesgewißheit erwuchs, hat er den lebendigen Einfluß der Prophetie auf die Seele ihrer Träger verspürt und zum Ausdruck gebracht. Er hat das innere Leben eines unter dem urgewaltigen Eindruck des Göttlichen stehenden Menschen, eines ganz von Gott Gefaßten, eines Propheten empfunden und gelebt. Er hat dadurch das zutiefst Liegende der Prophetie in sein persönliches Leben aufgenommen, so daß es lebenswarm und lebenskräftig ward. Indem ihm aus dem starken prophetischen Von-Gott-ergriffen-sein das nicht minder starke, menschliche, innere Gott-ergreifen erstand, setzte sich die gewaltige religiöse Intensität des Propheten in ein Stück seiner persönlichen Religiosität um und ward damit[1]) der menschlichen Frömmigkeit überhaupt zugeführt.[2])

Ist das zuviel gesagt?

Wie Jeremia ist, so verkündet er auch. Was ihm Lebenswert ist, das will er auch als Lebenswert derer wissen, zu denen er spricht. Oder sollte er das Tiefste, was er besitzt, denen, zu denen er sich gesandt weiß, vorenthalten wollen? Daß er meist unverstanden bleibt, beweist, daß er in einem Punkte verstanden sein will, der seinen Zeitgenossen nicht eingeht. Wenn er von ihnen die innere Wahrhaftigkeit fordert, welche Innen und

[1]) Smend S. 263: „Hier liegt in der Tat der Anfang der persönlichen Frömmigkeit, im A.T. entstand sie aus der höchsten Vollendung der prophetischen Religion. Jeremia redet davon freilich nicht, er ahnte es höchstens, indem er seine Zwiegespräche mit Jahve aufschrieb. Aber wahrhaft fortgelebt hat die prophetische Religion allein in einem religiösen Individualismus."

[2]) Vgl. die Bemerkung auf S. 60 f.; jetzt ist in der Tat das התפלל von den „Fachleuten" auf die „Laien" übergegangen.

Außen in Einklang bringt, wenn er das ethische Handeln auf das ethische Wollen zu gründen mahnt; wenn er seinem Volke von dem Zuge der Seele zu Gott spricht, — dann weiß er, daß der Hebel für das alles die innere Gottesgemeinschaft ist. Und wenn er auch nur Saat und niemals Ernte sieht, — vor seinem Geiste taucht eine Zeit auf,[1]) in der nicht mehr die Sünde auf die „Tafeln des Herzens geritzt" sein wird, sondern wo das, was Gott von den Menschen will, in Herz und Sinn geschrieben ist, wo jeder von sich aus Gott „erkennt", sein Dasein und seinen Willen persönlich und bewußt zum inneren Besitze hat.

Es ist keine Frage, daß Jeremia das, was in ihm lebt, zum Gemeingut der Frömmigkeit seiner Landsleute überhaupt machen will.

Er selbst hat die Früchte nicht gesehen. In der Fremde ist er gestorben, niemand weiß, wie und wo. Die verbitterten Volkshaufen um ihn haben seines Geistes keinen Hauch verspürt. Aber was er gewollt, ward dennoch Wirklichkeit. Mehr als ein Psalmwort zeigt, daß vielerorts eine Frömmigkeit lebte, die auf eine innige, persönliche Gottesgemeinschaft gegründet war.[2]) Manch Kämmerlein in Israel mag des Zeuge gewesen sein, daß aus der Herzensstellung eines einzelnen zu seinem Gott ein tiefes Beten hervorquoll.[3]) Und als die letzten Schlacken fielen und der Neue Bund ins Leben trat, da hat der, den der schlichte Volksverstand seines Zeitalters für Jeremia hielt (Matth. 16, 14),[4]) die Tora Gottes in Herz und Sinn ge-

---

[1]) Zu dem folgenden vgl. den Schluß des Aufsatzes von Baentsch, Prophetie und Weisjagung (Ztschr. f. wiss. Theol. 50, 1908, S. 457—85).

[2]) Vgl. H. Schmidt, Die religiöse Lyrik im A.T. (Religionsgesch. Volksb.) Tübingen 1912, S. 43.

[3]) Vgl. die bei Köberle, Motive, S. 274 angeführten Beispiele für „die Beibehaltung und Ausgestaltung der Motive, welche . . . bisher vereinzelt, namentlich bei Jeremia, nachzuweisen waren."

[4]) Vgl. Sellin, Prophetismus S. 73.

schrieben; da ward die Gottesgemeinschaft Lebensgrundlage, da wurde die Gottesgewißheit zur Vatergewißheit, da ist der tiefste Besitz eines Jeremia, die starke Religiosität der Propheten, vertieft und verstärkt zu einem unverlierbaren Gut der Frömmigkeit der Menschheit geworden.

Stellen-Register.

Gen. 2, 12 78
6, 5 193
20, 7 62
17 62
Ex. 4, 16 29
7, 1 f. 29
15, 1; 7; 21 36
22 ff. 35
21, 2 ff. 131
33, 11 158
Lev. 19, 28 61
21, 5 61
Num. 11 52
11, 2 63
12, 1 ff. 52 f.
15, 30 36
17, 25 35
20, 10 35
24 35
21, 7 63
24, 3 f. 51
15 f. 51
Deut. 1, 26; 43 35
8, 14 36
9, 7 35
20 63
23; 24 35
26 63
11, 26 ff. 144
12, 1 ff. 129
13, 1 ff. 129
2 ff. 111. 113
3 113
6 138
14, 1 61. 131
15, 12 ff. 131
17, 20 36
18, 15; 18 53
21 f. 112 f.
20, 12 ff. 129
28, 69 136
31, 27 35
33, 26; 29 36
Jos. 1, 18 35
7, 24—26 27
1. Sam. 1, 1 ff. 63
7, 5 63
8, 1 ff. 26
6 63
9, 9 13
10, 6 49
7 48
11, 1 ff. 26. 48
6 49
12, 1 ff. 25 f.
14 f. 35
19; 23 63
15, 22 35
2. Sam. 3, 37 ff. 189
7, 27 63
16, 10 189
18, 28 36
1. Kön. 1, 19 60
2, 28 ff. 189
8, 28 ff. 63
11, 26 36
13, 6 63
11 13
17, 1 107
20 f. 158
18, 26—29 54
28 61
36 ff. 158
46 54
19, 4 63. 158 f.
20, 35 ff. 61
2. Kön. 4, 33 63
6, 17 f. 63
14, 10 36
19, 15; 20 63
20, 2 63
4 96
22 f. 136
Jes. 1, 3 45. 145
4 32
5; 8 45
13 f. 67
15 63. 66
17 39
19 36
Jes. 1, 20 35
21—23 79
21 45
22 79
23 39
25 79
26 27
31 36
2, 1 ff. 31
6 64
7 33
8 183
9; 10; 11-14 36
11 31. 36 f.
12; 15 36
17 31. 36
19; 21 36. 39
3, 1 ff. 87. 107
3 37
8 35
12 45. 145
13 ff. 64
14 f. 39
15 145
16 ff. 107
16 36. 107
4, 2 36
3 32
5, 1 ff. 67
7 39
9 f. 107
9 110
13 f. 32. 107
13 145
15 36
16 31 f.
19 32. 115
20 118
21 36
23 39
24 32
25 ff. 45
26 34
6, 1 ff. 40 f. 49. 56
3 32

Jes. 6, 5 44
9 f. 36. 145
9 145
11 41. 44
13 32
7, 1 ff. 38
5 ff. 34
7; 8 f. 38
9 38 f.
10 39. 107
11 55
13 ff. 107
13 48
18 34
8, 3 43
5 ff. 107
6 145
7 34
9 f. 35
11 ff. 107
11 44. 145
12 ff. 38
12 145
13; 14 32
16 ff. 89 f.
17 45. 69
18 43
9, 1 ff. 45. 68
2 f. 64
5 45
6 39
7 ff. 45. 90
7 85. 90
8 36
10 f. 34
15 145
10, 2 39. 145
5 ff. 34. 107
5 f. 34
12 35 f.
13 36
15 ff. 35. 107
15 34
17; 20 32
33 36
11, 2 37
3 f. 39
9 32
13, 11 36
14, 24—27 107
24 f.; 26 f. 35
16, 6 36
11 218
12 63
17, 7 32
Jes. 17, 8 183
12—14 35
14 45
18, 1 ff. 34. 107
4 38
19, 1 ff. 37
11 f. 37
20, 1 f. 41
3 34
22, 4 45. 145
8—11 33
11 35
14 110
15 ff. 34. 107
16 36
23, 9 36
13 78
28 32
27, 13 32
28, 1 36
3 36
7 88. 118. 222
10 51
11 ff. 48. 107
11 34. 145
12 36 f.
14—17 107
14 145
15 ff. 34
16 38
17 ff. 107
17 39
21 34
23—29 35
29, 1 ff. 39. 107
7 35. 39
13 63. 67. 145
14 37. 145
15 33
19 32
23 32
30, 1 ff. 33
2 41
8 ff. 107
8 90
9 35 f.
10 118
11 32
12 ff. 45
12 32
15 32. 36 f.
16 33
27 f. 35
29 32
31, 1 ff. 33
Jes. 31, 1 32. f
2 37
3 33 f.
4 f. 107
8 35
9—14 45
13 145
16 f. 39
18 45. 145
32, 1 f. 32. 45
33, 1 ff. 67
35, 8 32
37, 4 151
15; 21 63
23 f. 36
23 32
29 ff. 35
38, 2 63
5 96
63, 15 218
Jer. 1, 4 ff. 82. 88 f. 91.
139. 156
5 229
11 f. 84. 109
11 82. 171
13 f. 109
13 82
16 104. 128. 130
17 173
18 f. 83
18 78. 213
2, 2 ff. 96 ff.
2 96
5 130. 229
5—13 128
7, 172
8 112. 130. 229
10 f. 185. 229
11 146. 183
185. 229
13 130. 146
19—28 128
19 130
20 129
21 170. 176
24 172
25 140
27 130
31 f. 146
31; 35 140
3, 1 ff. 73 ff. 128
175
1 f. 129
3 149
4 f. 140

Jer. 3, 4 154
5 140
6 ff. 130
6 73 ff. 129
8 129
10 174
12 96
16 133
19 ff. 175
19 154. 172
20 f. 130
21 142. 178
22 ff. 140
22 191
23 176
4, 1 128. 130
3 f. 174
7 172
8 142
9 f. 114
10 114. 146
155. 228
11—13 103
11 146
12 142
13 171
14 174. 191
17 f. 105
17 172
18 193
19—21 104. 142
22 37. 104
23—26 104 f.
171. 172
25 172
27 f. 105
29—31 105
31 142
5, 1 ff. 81. 162 f.
1 81. 105 f.
176. 180. 183
2 140
3 176. 183. 185
5 81
6 f. 98
6 81. 172
7 106. 128
129. 130
9 100 f.
11 130
12 140
13 85
14 90. 121
146. 170
15 ff. 171
Jer. 5, 19 128. 130. 140
23 146. 174
24 f. 149
26 146
27 170
31 119. 131. 146
6, 4 140. 172
6 176
7 170
8 179
9 ff. 81 f.
9 81
10 f. 85. 156
10 85. 177
11 ff. 90
11 121. 172
203. 204. 205
13 119. 131
14 114. 140. 146
16 178
19 146
20 130. 138
21 146
22 ff. 99. 171
23 171
24 140
26 146
27 ff. 77 ff. 100
27 146
30 80
7, 1 ff. 148
4 f. 176
4 128. 140
10 140
12 146
13 85
16 ff. 75 f.
16 143. 146. 151
17 75 f.
18 f. 130
18 128
21—23 60
21 f. 130
22 f. 138
24 140. 174
30 ff. 128
33 146
34 172
8, 2 128
4 ff. 133 ff.
5 146
6 140. 170
7 146. 170
172. 183
8 f. 37
Jer. 8, 8 133 ff. 140. 176
10 f. 176
10 119. 131
11 114. 140. 146
15 114. 191
18—23 106. 141
19 f. 140
19 146. 229
21—23 146
23 203
9, 1 ff. 99 ff. 142
1 80. 146
2 176. 183
4 176
5 183
6 f. 142
6 146
7 176
9 141 f. 170
172
10 142
13 128. 174
14 116. 146
16—21 102
16 102
17 143
18 140
19 102 f.
20 f. 170
20 172. 203
21 102
22 f. 37
25 174
10, 1 ff. 186
19 f. 143
23—25 151
23 f. 143
23 151. 183. 185
24 151. 175
11, 1 ff. 136 ff.
14 140. 146. 151
15 130
16 170
18 ff. 121. 209
19 ff. 204
19 140. 173
20 153 f. 177
207. 213. 218
21 112
12, 1 ff. 121. 153
154. 183 ff. 209
1 154
2 218
3 153 f. 177
5 f. 121

Jer. 12, 5 170
6 204
7 ff. 169
7 178
10 178
14 ff. 146. 229
16 140
13, 1 ff. 82
1 96
9 36
10 128. 146. 174
12 140
15 ff. 162
15 f. 170
15 36
16 172
17 142. 172. 203
20—27 99
22 ff. 128
22 140
23 f. 170
23 174
25 130. 176
27 129
14, 1 ff. 102 f. 142
147 ff. 153. 209
1 103. 149
2—6 171
5 f. 172
7—9 140. 143
146. 153
8 f. 213
9 213
10 143. 146. 147
149. 151. 153
11 143
12 130. 140. 143
13 114. 140. 143
148 f. 176
14 f. 112
14 119. 176
15 140
17 f. 103. 142
146. 203
17 146
19 ff. 147 ff. 153
19 114. 147. 155
191. 213
21 149
22 148. 150. 213
15, 1 146. 148 ff.
170. 209
6 130
7 146
8 172
Jer. 15, 10 ff. 197 ff. 202 f.
206. 210. 211
10 204
11 151. 197
12; 13 f. 197
15 85. 153. 155
197 ff. 204. 213
16 197 ff. 205
17 172. 204
205. 212
18 155. 191
200. 204
19 f. 183. 185
19 200 f. 216
20 83. 146. 213
16, 2 ff. 83
2 172
5 83. 146
6 61. 131
8; 9 172
10 140. 146
11 128. 130
12 174
13 f. 176
18 128. 130
19—21 106
19 f. 129
19 140. 211. 213
17, 1 ff. 128
1 170. 174. 235
2 129
3 f. 197
3 129
9 ff. 154. 190 ff.
201. 202. 206
207. 209
9 174. 190 ff.
10 154. 177
190 ff. 218
11 184. 190
12 f. 190
14 153. 190 ff.
15 140. 190 ff.
204
16 154. 192 ff.
17 153. 173
190 ff. 199. 207
211. 213
18 153. 190. 196
19 ff. 13[illegible] f. 186
19 96
20 75
18, 1 ff. 82. 182
7 ff. 91
11 f. 174
Jer. 18, 12 140. 174
13 f. 185
13 229
15 128. 130
146. 229
17 171
18 ff. 204. 210
18 85 ff. 140. 183
19 ff. 87
20 151. 155. 198
21 ff. 153
19, 1 ff. 82
1 96
3 ff.; 5 ff. 128
11 146
20, 2 204
6 119
7 ff. 204. 207 ff.
7 f. 204
7 156. 205
8 90
9 121. 139. 204
10 140. 170
204. 207
11—13 207 f.
11 213
12 153. 177. 218
14 ff. 204. 207
15 140
18 209
21, 8—10 144 f.
8 146
13 140
22, 7 171
8 140
9 128. 130
10—12 99
13—19 99
13 184
14 140
16 99 f.
20—23 98. 142
21 140
22 146. 171
216. 217
23 171
28—30 99
23, 2 146
9 ff. 98. 101. 116
11 131
12 170
13—15 116 f.
13 112. 146
14 112. 119. 180
215. 217

Jer. 23, 15 218
16 f. 116 f.
16 101 f. 108 f.
110. 116 f.
217. 219
17 101. 114. 122
140. 174. 217
18 116
19 f. 116
21 ff. 101. 116 f.
22 116 f.
23 f. 116 f. 216
25 ff. 116. 118
119. 219 ff.
25 112. 140
26 101
27 146
28 f. 116 f. 121 f.
139. 170
28 220
29 83 f. 85. 118
30 f. 116
30 117
31 110 f.
32 117. 119. 146
24, 1 ff. 20. 82. 109
2 ff. 78
7 174
25, 6 128
10 172
15 ff. 91 ff.
15 f. 170
26, 1 ff. 76
8 204
9; 16 112
18 55. 107
20 112
27, 2 82
9 140. 220
10 119
11 82
14—16 119
14 140. 176
15 112
16 140. 146
28, 2 111
6 95
7 100
8 91
9 114 f.
10 f. 204
11 94 ff. 111
138. 192
12 96
13 95 f.

Jer. 28, 15 f. 99
15 119. 146
16 100
17 113
29, 1 ff. 181 f.
5 172
7 229
8 f. 220
9 112. 119
13 f. 179
21—23 101. 113
21 112 f. 119
23 112. 119. 216
28 172
31 119
32 f. 146
30, 3 146
4; 5—7 103
13; 17 191
19 172
31, 1 ff. 222
2 ff. 178
2 f. 99
2 103
4 f. 172
15 ff. 103. 142
178
15 170
16 181
18 f. 140
20 178. 179
198. 218
26 198. 204
210. 220 ff.
29 f. 179
29 134
31 ff. 179. 235
33 174
34 140
32, 2 204
6 ff. 124 ff.
14 103
15 83. 172
34 f. 128. 130
42 146
33, 1 204
11 172
24 146
34 140
34, 2 96
8 ff. 131 f.
8 103
35, 13 96
16 146
36, 2; 3 89

Jer. 36, 7 146
24 102
26 204
29 140
37, 3 151
4 204
13 145
14 176
15 ff. 204
15 f. 189
15 204
18 146
19 140
20 f. 189
38, 1 ff. 204
2 145
4 146
5; 10; 13 189
17 145
21 f. 82. 109
27 ff. 188
39, 16 96
40, 1 103
41, 5 61
42, 1 ff. 93 f.
2 ff. 204
2 f. 102
2; 4 151
7 94. 123 f.
43, 6 152
8 ff. 82
44, 1 ff. 76. 128
16 112
20 ff. 101. 103
23 130
24 f. 103
45, 1 ff. 120
3 140
47 121. 178
46—51 229
46, 8 140
47, 5 61
48, 2 f.; 14 140
28 36
29 36. 140
37 61
49, 4 140
16 36
51, 9 f. 140

Ezech. 2, 8 ff. 198 f.
3, 17 ff. 181
7, 26 86 f.
8, 1; 11; 12 87
13, 2 ff. 102
18, 1 ff. 179

Ezech. 18, 2 134
20, 1; 3 87
22, 18 ff. 77
27, 9 87

Hos. 1—3 43
1, 1 ff. 30
2 f. 30
9 146
2, 1 ff. 24. 26 f.
1; 3 146
5 66
9; 16 26
17 26 f.
25 146
3, 1 ff. 30
2 30
4 f. 107
4 25
4, 1 23. 107
5 ff. 107
5 66. 119
6 23. 146
8 31. 146
10 107
12 146
14 23. 107
16 24. 107
5, 3 24
4 23
5 36
9 66
13 25
6, 1 ff. 28. 64. 143
3 23
5 29. 90
6 23
11 146
7, 3 25
8—16 70
10 36. 107
11 25
13 f. 63. 66
14 59. 61. 63
69 f.
16 66
8, 2 23. 64
4 25
6 183
9; 10 25
13 107. 143
14 25
9, 1—9 107
7 51
10—17 64 ff.
14 64 ff.

Hos. 9, 15; 17 107
10, 1 f. 107
3 26
5—8 107
7 26
12 23
13 25
15 193
11, 1 ff. 24. 30
7 ff. 157
7 146
8 f. 30
9 33
10 107
12, 1—15 107
1 23
7 28. 69
11 f. 119
11 29
12 66
13, 2 183
6 36
7—9 66
10 26
14 f. 107
14, 1 ff. 24 f. 75
1 35. 66
3 f. 64
4 25. 28. 183
9 27

Am. 1, 2 14
3 ff. 14
2, 6—8 15
7 33
9 14. 36
10 14 f.
11; 12 15 f. 18
14—16 14
3, 2 24
3—8 17
6 14
7 f. 16. 18
7 16. 29
8 14. 16
9 14
12 55
14 f. 14
4, 2 33
6—11 14
5, 1; 3 107
4 ff. 107
6 14. 107
10 ff. 107
17 14
23 67

Am. 5, 27 14
6, 1—7 107
8 36
10; 11; 14 14
7, 1—3 18. 22 f.
2 64. 152
4—6 19. 22 f.
5 64. 152
7—9 19 ff.
8 146
9 14
10—17 107
10 90
12 f. 18
12 13
14 ff. 55
14 16. 18. 118
15 14. 16. 57. 146
17 47
8, 1—3 19 ff.
2 146
7 36
9 14
10 67
11 ff. 14
9, 2 ff. 36
2; 4; 7 14
10 115. 146

Ob. 4 36

Mi. 1, 2—8 107
9 146
2, 4 146
6—11 119
8 f.; 11 146
3, 3 145
4 63
5 ff. 49. 107. 119
5 146
8 49. 55. 119
166 f.
9—12 107
12 55
4, 14 61
5, 9 ff. 46
12 183
6 f. 46
6, 3; 5 146
8 46
16 146
7, 7 69

Zeph. 1, 7 46
2, 3 46
8; 10 36
15 46
3, 1 ff. 107

Zeph. 3, 1; 2 46
4 119
11 36. 46
12 46
13 119
Sach. 1, 18 ff. 20
2, 1 ff.; 5 ff. 20
4, 1 ff. 19 f.
1 221
5, 1 ff. 20
6, 1 ff. 20
13, 6 61
Ps. 3, 2 ff. 67
5, 2 ff. 67
7, 10 218
15 67
Ps. 16, 7 218
19 91
24 67
26, 2 218
50 67
73, 21 218
26; 28 211
81 67
91 67
95 67
110 67
138, 6 117
139, 2 117
Prov. 23, 16 218
Hiob 19, 27 218
33, 15 220
Thr. 2, 11 218
5, 1 ff. 151
7 134
Dan. 2, 1 220
Esr. 5, 1 112
8, 27 78
Neh. 6, 12 120
2. Makk. 15, 14 151
Matth. 11, 29 178
16, 14 235
27, 25 189
Luk. 13, 6—9 81
Röm. 7, 14 ff. 183
8, 35 ff. 211
1. Kor. 12, 2 f. 111
Gal. 4, 8 f. 29

Ein Nachwort statt eines Vorwortes.

Die vorstehende Abhandlung entspricht im großen und ganzen derjenigen, die, mit spezieller gefaßtem Titel, der Berliner Theologischen Fakultät 1921 zur Habilitation vorgelegen hat; im einzelnen ist vieles geändert und verbessert worden, vor allem habe ich mich bemüht, die Grundlinien noch fester und klarer nachzuziehen.

Über Anlage und Absicht sagt die Einleitung das Notwendige. Die angestrebte Aufgabe, das persönliche Verhältnis der Propheten zu Gott zu untersuchen, ist, obwohl Hindeutungen durch die gesamte Literatur alttestamentlicher Wissenschaft verstreut sich finden, erstaunlicherweise bisher noch niemals ernsthaft in Angriff genommen worden. Wenn hier nun der Versuch gemacht wird, diese offenbare Lücke ausfüllen zu helfen, so bin ich mir dabei wohl bewußt der Schwierigkeiten, die darin liegen, dem tiefsten

Besitz gottgefaßter Männer nachzugehen und ihn zur Darstellung zu bringen, — und der Unvollkommenheiten, die solchem Versuch notwendig anhaften müssen.

Es ist mir eine ganz besondere Freude, daß ich diese Arbeit noch vor meiner Ausreise nach Jerusalem zum Druck bringen konnte. Ich verdanke das, nachdem mir eine Summe zur Druckbeihilfe von privater Seite zur Verfügung gestellt worden war, dem gütigen Entgegenkommen der Herren Herausgeber der „Beiträge" sowie der verständnisvollen und liebenswürdigen Bereitwilligkeit der Verlagshandlung. Den Professoren Sellin und Richter-Berlin bin ich für freundliche Förderung ebenfalls zu Dank verpflichtet, außerdem dem ersteren sowie Prof. Greßmann für so manchen wertvollen Wink. Vor allem aber geht ein Gruß des Dankes zu meinem hochverehrten Lehrer, Prof. Grafen v. Baudissin, der nicht nur die Anregung zu dieser Arbeit gegeben und sie mit seinem Rat und Urteil begleitet hat, sondern der überhaupt in Wissenschaft und Leben mir ein treuer Berater und väterlicher Freund gewesen ist und, will's Gott, auch bleiben wird.

Berlin-Schöneberg, am 7. Juli 1923.

H. W. Hertzberg.